Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

22. Jahrgang Nr. 11/12 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Nov./Dez. 1919**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 241—266

Budde, K.: Psalm 19, 2—7 . 257
Erbt, Wilhelm: Persönliches aus dem Hesekielbuche (Schluss) 241
Herzfeld, E.: Archäologische Parerga III, IV (Schluss) . . 249

Besprechungen . . . Sp. 266—284

Flemming, Johannes: Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 (B. Violet) 273
Hanslick, Erwin: Die Menschheit in 30 Weltbildern (Marie Pancritius) 284
Konow, Sten: Indien (F. Bork) 283
Marbe, Karl: Die Gleichförmigkeit in der Welt (J. Hehn) . . 281
Møller, H.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten (G. Bergsträsser). 275
Pischel, R.: Leben und Lehre des Buddha (F. Bork) 283
Reese, Wilh.: Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Grossen (F. Bork) 283
Sachau, Eduard: Syrische Rechtsbücher 3. Bd. (Josef Mieses) (Schluss) 266

Altertumsberichte 285
Aus gelehrten Gesellschaften . 285
Personalien 286
Zeitschriftenschau 287
Zur Besprechung eingelaufen 287—288

Persönliches aus dem Hesekielbuche.

Von Wilhelm Erbt.

(Schluss.)

3. Anmerkungen zu den Glossen.

1. Schon Winckler hat gesehen, dass der Bearbeiter bei den Jahreszahlen eingegriffen hat. Der Zusammenhang mit den anderen Daten fordert „das dritte Jahr".

2. Die eigene Datierung des Bearbeiters, der nach Jahren der Gefangenschaft rechnet: „der reinste Hohn, als wenn man die Lebensjahre eines Menschen von seinem Tode statt seiner Geburt an rechnen wollte", (Winckler, Altor. Forschungen III S. 137).

3. Leserglosse, die aus dem Schluss des Spruches stammt.

4. Zusammenfassende Erklärung zu der folgenden Gotteserscheinung.

5. Ein Abschreiber hat die 3. statt der 1. Pers. gesetzt, LXX noch richtig.

6. Leserglosse, die fast regelmässig zu einem והנה im Hes. gesetzt wird.

7. Leserglosse.

8. scheint aus dem falsch eingesetzten בה der 2. Zeile der 2. Strophe entstanden zu sein; im MT fehlt dieses.

9. Erklärung zu dem „zusammengeballten Feuer", die in MT und LXX an verschiedenen Stellen eingedrungen.

10. Erklärung aus der Gottesbeschreibung des Urtextes.

11. Ein Leser hat an der nackten Beschreibung der göttlichen Gegenstände Anstoss genommen und auch im folgenden überall דמות angeschrieben.

12. Falsche Erklärung, die aus dem Umstande, dass die Wesen Menschenhände haben, erschlossen ist.

13. Falsche Erklärung, die die vier angegebenen Gesichter jedem Wesen zuschreibt.

14. Nur im MT vorhandene Verdeutlichung.

15. Nachdem das ה von עגלה durch Abschreiberversehen ausgefallen, ergab sich die Notwendigkeit der Glosse; ähnlich verdarb שר zu ישרה.

16. Rest einer Glosse, die in MT nur teilweise, ganz nur in LXX eingedrungen: *καὶ ἑλαφραὶ αἱ πτέρυγες αὐτῶν.*

17. Glosse eines Pedanten, der genau die Zahl der Hände angegeben wissen wollte.

18. Erklärung, die das „Verschlungensein" auf die Flügel statt auf die Hände deutet.

19. Vgl. Nr. 11.

20. Falsche Erklärung, die aus Nr. 13 geflossen.

21. Die Erklärung stammt teils aus der Beschreibung von רקיע, teils aus dem Vorhergehenden und will zugleich das Wunder der vier Flügel lösen.

22. Erklärung zu dem brennenden Feuerschein, zum Teil verderbt in den Text genommen.

23. Vgl. Nr. 6.

24. Falsche Erklärung; der Gotteswagen befährt ja gar nicht die Erde.

25. Glosse aus dem folgenden.

26. Verdeutlichender Einschub.

27. Glosse aus dem Vorhergehenden.

28. Nachdem das Zitat Nr. 29 aus Strophe vier hierher gesetzt war, wurde auch Nr. 28 sinnlos eingefügt.

29. Zitat aus Strophe vier.

30. Glosse eines pedantischen Lesers.

31. Erklärung zu den Augen der Räder.

32. Erklärung zu dem Satze: „Die Räder erhoben sich zugleich mit ihnen". Der Erklärer dachte dabei an die vier Wesen, während gemeint ist, dass sich die Räder hoben, sobald sich die Augen hoben; „denn lebendiger Geist war in ihnen". רוח חיה fasste der Erklärer als Geist der Wesen, nachdem ein Abschreiber החיה geschrieben. Seine Erklärung gibt uns ein Bild von dem Lehrvortrage der Textausleger. Innerhalb der Erklärung Abschreiberversehen.

33. Vgl. Nr. 11. Der zweite Teil der Glosse erklärt „ihre Häupter". Diese Erklärung ist erst nach dem Missverständnis Nr. 32 eingefügt.

34. Nach Nr. 31.

35. Siehe Nr. 21.

36. Erklärung nach der Beschreibung der Abfahrt des Gotteswagens.

37. Erklärung.

38. Der Erklärer vermisste eine Beschreibung von רקיע. Hesekiel eigentümlich ist die Wendung כעין.

39. Vgl. Nr. 11. Die Beschreibung der Gottheit wiederholt sich Hes. 8. Vielleicht ist auch dort דמות Leserglosse und die Zeile zu lesen: והנה כמראה אדם statt, wie ich angenommen habe, והנה דמות כמראה־איש.

40—46. Der Text ist durch das Einpflanzen der Leser- und Erklärerglossen in eine heillose Verwirrung gebracht worden. Zu Nr. 41 vgl. Nr. 6, zu Nr. 46 Nr. 9.

47. Den Fluss des Urtextes unterbricht der Bearbeiter des Hesekielbuches. Bezeichnend für ihn ist der Ausdruck בית מרי. Er will die symbolische Handlung mit der Buchrolle erklären.

48. Vgl. Nr. 6.

49. Erklärung zu נהי. Im Text kann nur ein Singular gestanden haben, wie כתוב zeigt. Nach Einfügung der Glosse verdarb נהי zu והי. Dieses Versehen erweist נהי als ursprüngliches Textgut.

50. Nach Einfügung von Nr. 49 suchte ein Erklärer es verständlich zu machen, dass die Rolle einen so reichen Inhalt besass, ohne zu umfangreich zu sein.

51. Späte Glosse, die auch 49 ff. im Auge hatte.

52. Erklärung zum Essen der Buchrolle.

53. Umschreibung der 3. Zeile der Strophe.

54. Erklärung zur 4. Zeile der Strophe.

55. Zusammenfassung des Auftrags an den Propheten durch den Bearbeiter.

56. Fortsetzung von Nr. 47. Der Bearbeiter erklärt den symbolischen Vorgang.

57. Der Bearbeiter hat, wie schon die Betrachtung von Kap. 8—11 zeigte, angenommen, dass der Prophet dauernd in Babylonien wohnte und vom Geiste wunderbar von dort nach Palästina versetzt wurde, um seine Beobachtungen zu machen. Wenn er vom Geiste aufgehoben wurde, so konnte er die Abfahrt des Gotteswagens jetzt nur noch „hinter sich" hören.

58. Zusatz des Bearbeiters.

59. Glosse aus der 1. Zeile der Strophe.

60. Bearbeiter.

61. Späte Glosse zu „in der Erregung meines Geistes", fehlt noch LXX.

62. Bearbeiter, der den Propheten in Babylonien wohnen lässt.

63. Bearbeiter, der so sich die Gelegenheit verschaffte, seine Deutung der Berufungsvision abschliessend einzufügen.

64. Im MT steht תל אביב, die LXX (*μετέωρος καὶ περιῆλθον*) setzt ein מרום ואסב (1723) voraus. In מרום scheint sie eine Glosse zu תל benutzt zu haben. Den zweiten Teil dieser Glosse finden wir in משמים Nr. 64, das in eine falsche Zeile geraten und nun auf den Propheten selbst gedeutet ist. Die Glosse lautete ursprünglich: מרומשמם „wüste Anhöhe". Aus dieser Glosse erschliesse ich nach dem Text des MT und der LXX als Urwortlaut תל מובם „zertretener Schutthügel". Gemeint ist Jerusalem, dessen Aufbau Kyros eben erlaubt hat. Der Prophet siedelt also von Babylonien mit (lies את statt אל) der Gola nach Jerusalem über.

65. Ueberleitung des Bearbeiters. Er hat das folgende Stück, das ursprünglich am Ende des Buches stand, hierher versetzt. Sein Verfahren besteht darin, dass er einige echte Sätze mit seinen Wendungen umkleidet. Dabei stammt die Talebene aus Kap. 37. Nachdem er zwei Zeilen der 1. Strophe benutzt hat, schiebt er die symbolische Handlung von der Belagerung Jerusalems ein, die er aber wieder zerreisst. Dazu bestimmt ihn der Ausdruck „die Tage deines Einschlusses", den er auf die Belagerung deutete.

66. Ueberleitung des Bearbeiters. — Die LXX hat noch die richtige Zahl 190 erhalten. Die Zahl 390 stammt von einem späten Erklärer, der zur Summe 430 und zum Summanden 40 den zweiten 390 berechnete. Die Summe 430 steht in mannigfacher Beziehung zur Geschichte Israels und Judas (vgl. die Kommentare).

67. Eine alte Erklärung der symbolischen Handlung.

68. Nachdem וכלית an eine falsche Stelle durch Abschreiberversehen geraten war, fügte ein Glossator ein passendes Objekt ein.

69. Ueberleitung des Bearbeiters, nachdem er das vorliegende Stück mit der symbolischen Handlung der Belagerung Jerusalems verbunden hatte.

70. Verknüpfungssatz des Bearbeiters.

71. Falsche Deutung. Wenn man sich von einer bestimmten Seite wegwendet, braucht man sich nicht gleich auf die andere zu legen.

72. Ueberleitung des Bearbeiters, kenntlich an seinen hergebrachten Redensarten.

73. Falsche Erklärung. Der Prophet soll wirklich auswandern und nicht bloss so tun.

74. Glosse aus dem folgenden.

75. Bearbeiterzusatz.

76. Erklärung zu dem seltenen Worte בעלטה unter Wiederholung von „vor ihren Augen".

77. Erklärung aus dem folgenden.

78. Bearbeiter, der die Szene weiter ausführt und die Deutung der Handlung deutet. Dabei denkt er an König Zedekia und seine Blendung.

79. Der Bearbeiter hat ähnlich wie das vorige auch das vorliegende Stück auseinandergerissen. Er hat einige Sätze herausgenommen, um eine Einleitung zu eigenen Ausführungen zu gewinnen.

80. Bearbeiter.

81. Alte Erklärung zu der Zeile: „Traure nicht und weine nicht!"

82. Alte Erklärung zu dem heute verderbten: „Lass schweigen das Klagelied!" Cornill: התאפק.

83. Erklärung zu der 2. Zeile der 4. Strophe: „Ich tat, wie mir befohlen".

84. Bei der Abschrift vergessen, am Rande nachgetragen und falsch eingefügt.

85. Leserglosse.

86. Abschreiberwiederholung.

87. Verdeutlichende Glosse.

88. Bearbeitererklärung des Vorganges.

89. Vom Bearbeiter umgemodelter Schluss, angepasst seiner Erklärung Nr. 88.

90. Alte Randglossen, die den echten, vom Bearbeiter verschütteten Ausgang erhalten hat: „Sie sind den Kindern Israel verbunden". ו, wie häufig, aus dem Glossenzeichen | entstanden.

91. Leserglosse.

92. Verdeutlichender Zusatz.

93. Erklärung.

94. Bearbeiter, kenntlich an seinem Verfahren: „wenn sie sagen — so sage". So liebt er es, seine Erklärung einzuflechten.

Die behandelten Stücke ermöglichen es, über den Bearbeiter des Hesekielbuches zu einem abschliessenden Urteil zu kommen. Er hat ein Buch vor sich gehabt, in dem durch Kolumnenvertauschung eine ziemliche Verwirrung herrschte. Aus ihm hat er durch entschlossene Eingriffe eine neue Schrift geschaffen. Oft hat er selbst wieder den Zusammenhang, wie er ihm überliefert war, zerrissen. Einige Zeilen z. B. nimmt er heraus, um einen Ausgang für neue Betrachtungen zu gewinnen. Hatte der Prophet selbst seine Sammlung chronologisch geordnet, so war durch die Kolumnenvertauschung schon manches durcheinander geraten. Der Bearbeiter drängte dem Ganzen jetzt seine eigene Disposition auf, die Gliederung unseres heutigen Buches. Er verlegte die Schrift in die Zeit Zedekias. Mit den Mitteln der Lehranschauungen seiner Zeit redet er ihr durch das umgearbeitete Werk ins Gewissen. Er wendet sich gegen ägyptische Neigungen der Jerusalemer. Sichere Beobachtungen an andern Stellen beweisen, dass er etwa 205 das Buch umgestaltet hat. Er versucht dem Tobia ben Joseph mit dem Beispiel Zedekias ins Gewissen zu reden.

4. Die geschichtliche Lage.

Im Jahre 537 erliess Kyros sein Edikt, das den Aufbau Jerusalems und die Rückwanderung gestattete. Im Dezember 535 steht unser Prophet in Babylonien vor einer bedeutsamen Entscheidung. Wer ist dieser Mann, der uns die Erscheinung der Gottheit beschreibt und von ihr den Auftrag erhält, ihr Wortführer dem „Hause Israel" gegenüber zu sein? Nachdem das Danielbuch uns Klarheit über den Begriff „Menschensohn" gebracht hat, können wir diese Frage beantworten. Es ist der rechtmässige Hohepriester, der Nachkomme des 586 hingerichteten Seraja, der an dem neuen Tempel in Jerusalem hätte amtieren müssen, wenn ihm nicht Jaazanja ben ʿEzer zuvorgekommen wäre. Wie das Edikt des Grosskönigs den Sprössling der einheimischen Davidsfamilie zum Fürsten ernannt hatte, so war auch mit Šealtiel und Serubabel unser Prophet übergangen worden. Lagen die Dinge aber so, dann verstehen wir die schwere Stunde, die er am Kebar-Kanal durchlebte. Die Rückwanderer, die er zusammengebracht und für das Unternehmen begeistert hatte (1115), waren zur Abreise bereit;

alle Schwierigkeiten waren überwunden; sie waren entschlossen, aus sicheren Verhältnissen einer unsicheren Zukunft entgegenzuziehen, um sich auf Trümmern eine neue Heimat zu gründen. Da fragt sich in der Einsamkeit ihr Führer, was er tun, was er in Jerusalem anfangen soll. Der Platz, der ihm zukommt, ist vergeben, der Gedanke an die seltsame Rolle, die er, der Unterlegene, der Enttäuschte nach so gewaltigen Hoffnungen, dazu in der Mitte der jetzt noch erwartungsvoll gespannten, aber bald enttäuschten Rückwanderer spielen wird, liegt schwer auf seiner Seele. Aus dieser Niedergeschlagenheit reisst ihn die Vision, die er uns beschreibt. Er muss der Führer der Schar bleiben, die er zusammengebracht hat, ihr Mittler den Einheimischen gegenüber, denen sie als unerwünschte Gäste erscheinen werden: „die Leute, die er ausgelöst hat", brauchen ihn.

Menschensohn redet ihn die Gottheit an, die ihm als Mensch erscheint. Von den vier Wesen, die ihren Thron tragen, befindet sich die Menschengestalt vorn.

Mit seinen Sprüchen, die wie Balladen anmuten, beabsichtigte der Prophet, den Verfassungsentwurf zu beleuchten und zu begründen, den er am 10. I. 15 seiner Zeitrechnung, Anfang September 523 in einem Gesicht gewonnen haben will: so muss es nach den Erfahrungen der letzten Jahre im neuen Jerusalem aussehen, wenn die Stadt Bestand haben soll. So schildert er am Anfang seiner Schrift, wie er zu seinem Berufe gekommen ist; eine zweite Ballade (8—11) zeichnet scharf die Verhältnisse in Jerusalem, die den Untergang herbeigeführt haben, eine dritte erzählte von dem Findling, dem Jahwe das Leben gerettet, der aber seinem Lebensretter mit Undank gelohnt (201 die Einleitung, 16 die Ausführung). Weitere Sprüche beleuchteten die verfehlte Politik des Fürsten und Aegyptens Unzuverlässigkeit. Unser Spruch B hat einmal hinter dem Verfassungsentwurf gestanden.

Wenn sich der Prophet 190 + 40 = 230 Tage einschliesst, so kommen wir vom 10. I. 15 auf 4. IX. 15, in den April 622. Am 11. März 522 hat sich der Mager Gaumata empört, am 5. April 522 die Herrschaft ergriffen, „darauf starb Kambyses durch eigene Hand". Die Apriltage 522 waren bewegte Zeiten, neue Hoffnungen erregten die Herzen: was wird die Zukunft bringen?

Ich glaube nicht an den Kataleptiker Hesekiel. Seine Visionen gehören nicht der Wirklichkeit an. Ein gottbegnadeter Dichter hat diese packenden Bilder entworfen, seinen Gedanken das seiner Zeit angemessene Gewand gegeben. Nicht ein Kranker hat in Babylonien auf einsamem Lager 230 Tage bald auf der linken, bald auf der rechten Seite gelegen, halb besinnungslos vor sich hinbrütend; ein hellsichtiger Mann vielmehr hat gesunden Geistes in diesen Tagen der Einsamkeit seinen Zukunftshoffnungen beredten Ausdruck verliehen. In der Zurückgezogenheit hat er seine Sprüche gedichtet und gesammelt, um zu gelegener Stunde mit ihnen hervorzutreten und zu wirken. Wenn er im Jahre 522 eine verfehlte Zeit von 40 Jahren für Juda rechnet, so meint er die Zeit von 562—522. Im Jahre 562 hatte Amel-Marduk Nebukadnezars Entscheidung gegen Jojachin aufgehoben und damit eine Entwicklung eingeleitet, die zwar 537 zur Errichtung eines Fürstentums in Jerusalem führte, die aber 525 vollständig zusammenbrach. Mühsam war die Statthalterschaft Serubabels aus dem Zusammenbruche gerettet worden, der Gottesdienst in Jerusalem hatte aufgehört. Für Israel rechnet der Prophet 190 verfehlte Jahre: diese Rechnung führt vom Jahre 522 auf das Jahr 712. Damals muss im Zusammenhange mit dem Aufstand von Asdod Sargon das Priestertum von Bethel wieder aufgerichtet haben (2. Kön. 17 28), das dann im Jahre 537 unter Uebergehung der Ansprüche unseres Propheten den Hohenpriester in Jerusalem stellte.

Der Spruch C versetzt uns in die letzte Zeit vor der Belagerung Jerusalems; er fällt nach 21 24 ff., vor Kap. 19. Der Zusammenbruch steht vor der Tür. Da verlässt der Prophet die Stadt, ihren Einwohnern ein Wahrzeichen, seinen Rückwanderern zur eindringlichen Warnung vor Beteiligung an dem Handel Šešbasars.

Der Spruch D führt uns den Augenblick vor, als die Nachricht von dem Fall Jerusalems in Babylonien ankam. Balladenstimmung liegt auch über diesen Versen. Da ringt der Prophet mit dem Schicksal, das ihm das kranke Weib, seiner Augen Lust, in einer Stunde nehmen will, die voller Sorge um das sich erfüllende Los Jerusalems ist. Sich beherrschen, das ist die Losung dieser fürchterlichen Tage. Nachdem ihm das klar geworden, kann er seinen Glaubensgenossen gefasst entgegentreten: sein Auge fasst über die Gegenwart hinweg die Zukunft.

Der letzte Spruch endlich sei hier angeführt, um das Bild des Propheten abzurunden. Er tritt vor sein Volk mit einer Sammlung, die mit dem Rückblick auf die Irrtümer der Vergangenheit, auf ihr Ringen und Mühen einen Verfassungsentwurf für die erwartete neue Zeit verbindet. Er erwartet jetzt ein Neuerstehen aus dem Tode; er sieht wieder in Jerusalem einen König walten, dieses Mal aber aus dem Geschlechte Jojachins, und einen neuen Tempel

erstehen, dieses Mal aber unter Ausschluss der Leviten, die sich vordem schuldig gemacht haben. Er hofft, und das nimmt uns gegen „Ezra", der sich zwischen die Rückwanderer und die eingesessene Bevölkerung der Landschaft wirft, d. h. gegen Jesua, der seine eigenen Volksgenossen verleugnet, für unseren Propheten besonders ein, er hofft auf die Verbindung von Juda und Joseph, von Rückwanderern und Einheimischen. Er ist kein Fanatiker, sondern eine Natur, die als Abschluss heisser Kämpfe eine allgemeine Versöhnung erwartet, ein Idealist, den die Kämpfe und Enttäuschungen seit 535 in Jerusalem nicht verbittert noch verhärtet haben.

Damit schliesse ich vorläufig meine Aufsätze zum ersten nachexilischen Jahrhundert. Noch der eine und andere Zug liesse sich nachtragen; aber die festen Umrisse dieser bewegten Tage sind gewonnen und dazu das Bild eines anziehenden Mannes, der unter den Propheten der gestaltungsfähigste gewesen. Wenn ich einen opferwilligen Gönner finden sollte, der mir die Herausgabe des Hesekielbuches und der übrigen Quellen zur nachexilischen Geschichte ermöglicht, die mir druckfertig im Pulte liegen, werden die Zeiten der Geschichte Jerusalems, die jetzt die dunkelsten sind, uns rückwärts die vorexilische Zeit und vorwärts die Entstehung des Christentums erhellen. Vielleicht führen mir die hiermit abgeschlossenen Aufsätze einen solchen Gönner zu. Hesekiel-Hoffnung!

Archäologische Parerga.

Von E. Herzfeld.

(Schluss.)

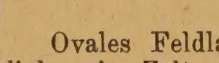
III. Das assyrische Zelt.

Aus E. Brandenburg's Besprechung von R. Meringer's Werke „*Mittelländischer Palast usw.*", welches ich noch nicht gelesen habe, ersehe ich, dass Meringer „einen Aufriss der Bauten von Malta aus den assyrischen Reliefs konstruiert, und annimmt, dass die in diesen dargestellten Bauten aus drei Apsiden bestanden, von denen die mittlere zum offenen Hof mit Feuerstelle wurde, während die beiden äusseren, wie es auf den Reliefs dargestellt ist, mit Halbkuppeln überwölbt waren." Brandenburg bemerkt dazu bereits sehr richtig, dass er nicht an eine monumentale Ausführung der einfachen Apsidenhäuser glaube, sondern nur an ein Vorkommen in primitivster Form, wie Laubhütten usw.

Das gibt mir Veranlassung zu einigen prinzipiellen und speziellen Bemerkungen. Das grosse archäologische Material, das in den assyrischen Reliefs steckt, wird gemeinhin nicht oder oberflächlich und falsch benutzt. Der Grund ist, dass zwei dringende Vorarbeiten nicht gemacht sind: 1. eine Konkordanz der Annalen Asurnaṣirpals, Sargons, Sanheribs und Asurbanipals und ihrer Reliefs, — denn es handelt sich hier ja vor allem um die bildliche Darstellung des Annalen-Inhaltes. 2. eine Untersuchung zeichnerischer Prinzipien dieser Kunst in bezug auf die Komposition der Themata, besonders auf die darin vorliegenden Gestalten der Perspektive. Gerade alles Architektonische ist ohne diese Vorarbeiten fast unverwertbar. Die Mindestforderung aber ist, dass, wer dieses assyrische Material benutzt, sich alle gleichartigen Vorkommen ansieht.

In diesem Falle handelt es sich um folgende Gegenstände:

Sargon 722—705:

1. Khursābād, Saal XIV, Botta II pl. 146. Inschrift:  *uš-ma-nu ša* ^{n}*[šarru]-kīnu.* (Abb. 1.)

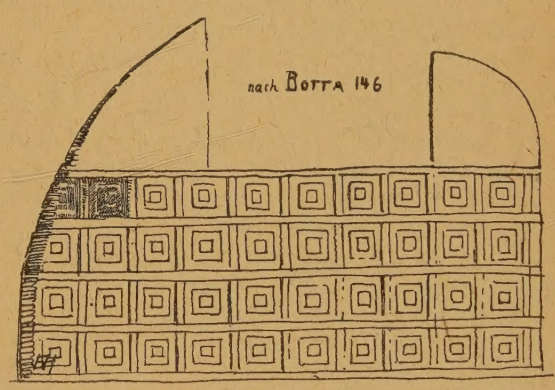
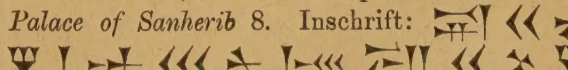


Abb. 1.

Ovales Feldlager mit Querstrasse. Oben: links ein Zelt mit geometrisch gemusterten Wänden und einem Mann. Davon rechts: zwei Feldzeichen auf Untersätzen (alt-arab. *minbar*), Opfertisch mit Gaben und zwei zelebrierenden Priestern. Unten: drei Zelte in Schnitt mit Lagerszenen, ein Pferd im Freien.

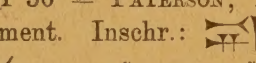
Sanherib 705—681:

2. Layard, *Monuments* I pl. 77 = Paterson, *Palace of Sanherib* 8. Inschrift:  *uš-man-nu ša* $^{n\,d}$*Sin-ahê*^{pl}*-erbâ šar* ^{m}*Aššûr.*

Ovales Feldlager. Oben: rechts das grosse königliche Zelt, links davon der thronende König nach links, mit zwei Fächerträgern, empfängt Offiziere und Soldaten. Unten: 1. Reihe: vier Zelte in Schnitt mit Lagerszenen und Feldmobiliar, ein Zelt in Seitenansicht. 2. Reihe:

Abb. 2.

zwei Zelte in Schnitt mit Lagerszenen und Feldmobilar, ein Zelt in Seitenansicht. Im Freien ein paar Soldaten bei Lagerarbeiten.

3. Layard, II 50 = Paterson, *Palace of Sanh.* 38. Fragment. Inschr.:  .... *uš-man-nu šá* $^{n\,d}$*Sin-[aḫê-erbâ].*

Ovales Feldlager mit Querstrasse. Oben: Streitwagen, die Standarten sind zerstört, davor Opfertisch und Priester. Unten: 1. Reihe: vier Zelte in Schnitt mit Lagerszenen und Feldmobiliar, ein Zelt in Seitenansicht. 2. Reihe: zwei Zelte in Schnitt mit Lagerszenen und Feldmobiliar, eins in Seitenansicht. Im Freien auch ein paar Soldaten bei Lagerarbeiten.

4. Layard II 24 = Pat., *Sanh.* 74—76 = Pat., *Assyr. Sculpt.* XCV—XCVI.

Ovales Feldlager mit Mittelstrasse. Oben: Streitwagen mit zwei Feldzeichen, Opfertisch und Räucheraltar, zwei zelebrierende Priester. Ein Zelt in Schnitt. Unten: zwei Zelte in Seitenansicht, vier in Schnitt, darin Soldaten. Im Freien zwei Pferde vor einer Krippe, ein liegendes Rind.

5. Layard II 36 = Pat., *Sanh.* II 36.

Ovales Lager, keine Querstrasse, aber Trennungslinie, bergiges Gelände. Vier Reihen. 1.: Streitwagen mit Opfertisch, beschädigt; 2.: Sanherib thronend, mit Fächerträgern, vier von assyrischem Offizier eingeführte Unterworfene empfangend; 3.: zwei Zelte in Seitenansicht, zwei in Schnitt, darin das Schlachten eines Rindes und ein Speisetisch; 4.: ein Zelt in Seitenansicht, zwei in Schnitt mit Szenen aus dem Lagerleben. Im Freien einzelne Rinder und Tiere.

6. Pat., *Sanh.* 94—95 = Lay., *Nin. & its Rem.* II 469.

Fragment: Ovales Feldlager. Darin: Streitwagen mit Opfertisch und zelebrierenden Priestern, Ziegenopfer. Vier marschierende Offiziere, ein Kamel.

7. *Vorderasiat. Abtlg. Berlin*, Photo 965 = Pat., *Sanh.* 101. Abb. 2.

Fragment: Ovales Lager, darin zwei Zelte in Schnitt (beste Beispiele), darin Szenen des Lagerlebens der Offiziere und Soldaten. Im Freien Transporttiere (Kamele) futternd, und Schlachttiere (Widder und Ziegen) usw.

Von unsicherer Zuweisung:

8. Lay. I 63. Abb. 3.

Ovales Lager mit Querstrasse. Oben: ein Zelt in Seitenansicht, eins in Schnitt (sehr primitiv); ein Schreiber, ein Pferdeknecht mit Pferden vor der Krippe. In der Mitte: Zelt in Seitenansicht, nur halb erhalten, Offiziere davor. Unten: links ein Zelt in Schnitt, primitiv, dann: thronender König n. r. mit Fächerträgern und Bogenträger, vor ihm ein assyrischer Grosser, redend, d. h. Abordnung Unterworfener einführend.

Zu den Lagern sind noch zu vergleichen:

Lay. I 30 = *Brit. Mus. Phot.* 390 = Pat., *Ass. Sculpt.* L—LI: Kreisrundes Lager mit zwei sich kreuzenden Strassen, ohne Zelte, und die vier Beispiele kreisrunder Lager auf Salmanassar III. (858—824) Toren von Balāwād, Billerbeck-Delitzsch A_1, C_1, D_1 und M_1. Zu den Zelten vgl. noch die Pavillons Lay. I 30.

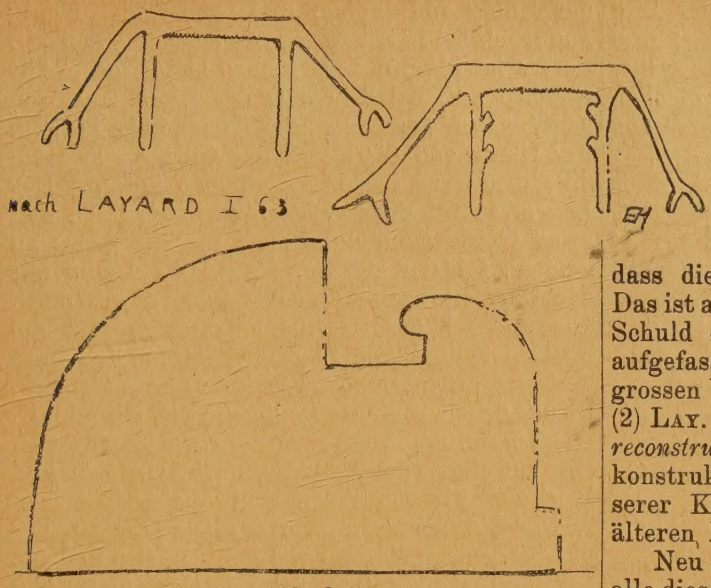


Abb. 3.

Das beste Beispiel eines solchen Zeltes in Seitenansicht gebe ich hier Abb. 4 nach LAY. II 23= PAT., *Sanh.* 74, es ist das Zelt Sanheribs vor Lakish, ausserhalb des ovalen Feldlagers, mit der dreizeiligen Inschrift: *ša-ra-tum ša m dSin-aḫē[i]-erbâ šar mAššûr.*

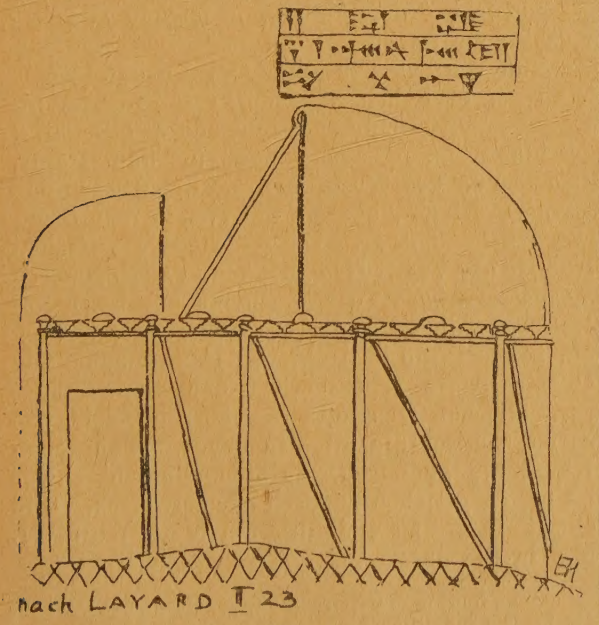


Abb. 4.

Alle diese Darstellungen sind also solche von Feldlagern. Ich lasse es dahingestellt, ob die ovale Darstellung neben der kreisrunden einer in Wahrheit ovalen Form entspricht oder ob das Oval hier perspektivisch den Kreis vertritt. Jedenfalls hatten diese Lager mindestens eine *via principalis*, gelegentlich auch eine sich damit kreuzende *via praetoria*. Der Streitwagen mit den Standarten, Opfertisch und Räucheraltar entspricht dem Fahnenheiligtum der römischen Lager. Gelegentlich ist das königliche Zelt deutlich gemacht und der König selbst triumphierend im Lager dargestellt. Alle sonstigen Einzelheiten sind Genre-Szenen des Lagerlebens. Kein Zweifel, dass die fraglichen Gegenstände Zelte sind. Das ist auch keine neue Erkenntnis von mir. Die Schuld daran, dass sie wiederholt als Bauten aufgefasst sind, trägt PLACE, der auf pl. 40 seines grossen Werkes die Beispiele (1) BOTTA 146 und (2) LAY. I 77 als „*motifs à l'appui* des *essais de reconstruction*" der Paläste nimmt. Seine Rekonstruktionen halten ja längst nicht mehr unserer Kritik stand, so wenig wie die noch älteren Rekonstruktionen FERGUSSON's.

Neu ist also bisher nur der Beweis, dass alle diese Gegenstände Zelte sind, und neu ist der nächste Schritt: Schnitte und Ansichten stellen ein und dasselbe Zelt dar, und es gibt überhaupt kein anderes assyrisches Zelt. Denn die sämtlichen Bilder fügen immer beides zueinander als gegenseitige Erläuterung. Es gibt keinen anderen Schnitt und keine andere Seitenansicht. Die Reliefs stellen uns also unmittelbar die Aufgabe der technischen Erklärung dieses in Aufriss und Schnitt, leider nicht im Grundriss dargestellten Zeltes. Diese doch sehr schwierige technische Erklärung lässt sich aber nur in grossem Zusammenhang liefern, zugleich mit der Deutung der Methoden der zeichnerischen Darstellung überhaupt, wie ich oben angedeutet habe. Ich will das hier nicht unternehmen, wo es mir genügt, gezeigt zu haben, dass diese Zelte nicht verwendet werden dürfen, wie z. B. von MERINGER[1], für irgendwelche Fragen der Haustypen im vorderasiatischen oder mediterranen Kulturkreise. Diese Notiz betrachte ich als ein Warnungszeichen für fehlerhafte Benutzung des assyrischen archäologischen Materials: es gibt Leute, die sich förmlich auf die Exploitation solcher Minen von Fehlerquellen stürzen. Das geht nicht auf MERINGER.

IV. Das Gemälde „Die Könige der Erde".

Auf eine Lesefrucht aus anderem Gebiete die Aufmerksamkeit zu lenken, liegt mir sehr am Herzen.

Eine der feinsten und sehr folgenreichen epigraphischen Entdeckungen war die Lesung der bilinguen Beischriften auf dem von MUSIL in Qusair 'Amra entdeckten Gemälde, das man heute „die Feinde des Islam" nennt, durch

[1] Aehnlich SCHUCHARDT, *Alteuropa*.

Nöldeke, Littmann und Becker[1]. Das Bild stellt sechs Figuren dar in zwei Plänen: drei im Vordergrund, drei dahinter und nach rechts verschoben. Die vier linken Figuren, nämlich 1: (Reihe 1) قيصر [KAI]CAP = Kaiser von Byzanz; 2: (Reihe 2) رذريق PODOPIK[O]C = Westgotenkönig Roderich; 3: (Reihe 1) كسرا KOCΔPOIC = König der Könige von Īrān; 4: (Reihe 2) نجاشى O NAΓ[ACIOC?] = Negus von Abessinien sind darnach bekannt.

In seinem Aufsatz „*Aux pays de Moab et d'Edom*" im *Journal des Savants*, Juli—Sept. 1909, hat van Berchem in sehr geistvoller Weise die Frage zu beantworten gesucht, wen die Figuren 5 und 6 darstellen. Er beobachtete, dass die erste Reihe Herrscher der Grossreiche, die zweite Herrscher von Reichen zweiter Ordnung darstellen, und dass mit dieser Unterscheidung eine geographische, von W. nach O. fortschreitende Anordnung vorliegt. Er vermutet also von vornherein für die zwei Unbekannten zwei Herrscher des Ostens, eines Grossreiches und eines Reiches zweiter Ordnung. Bei seiner virtuosen Beherrschung des historischen Materials findet er nun einige auffällige Synchronismen: Roderich verschwindet seit 711, dem Datum der Schlacht von Guadalete, aus der Geschichte. — Im Jahre 712 besiegt ibn Qutaiba einen „Sohn des Khāqān" der Osttürken, vielleicht den schon 707 zwischen Merw und Bukhārā geschlagenen Kultegin der Orkhon-Inschriften, unter den Mauern von Samarkand. Und ebenfalls 712 wurde der Dāhir von Sind geschlagen und getötet. So ist die Wahrscheinlichkeit eine sehr grosse, dass die Figur 5 der ersten Reihe Kultegin, wenn nicht seinen regierenden Oheim Metshuo oder noch einfacher den Oberherrn, den Kaiser von China selbst darstelle, und die Figur 6 der zweiten Reihe den Dāhir von Indien. Das Gemälde wäre dann mit dem Bau unmittelbar nach diesen Ereignissen für Walīd I., der 715 starb, geschaffen. van Berchem bezeichnet das nur als „*hypothèses qui, bien que très risquées, ne sont point un vain jeu*". Eine Notiz, die ich beim systematischen Durchsuchen der arabischen Literatur nach Nachrichten über persische Bauten fand, scheint mir zu beweisen, dass sein historischer Takt die Wahrheit gefunden hat.

Bei Yāqūt (IV 70 s. v. قرميسين findet sich die Bemerkung: „In Qarmīsīn (d. i. Kirmānshāhān) ist der Dukkān, wohin die Könige der Erde, unter ihnen Vaghvūr, der König von China, Khāqān, der König der Türken, Dāhir, der König von Indien, und Qaiṣar, der König von Rūm, bei Kisrā Abarwīz zusammenkamen"[1]. — Es ist klar, dass es keinen historischen Akt gegeben hat, bei dem sich der Kisrā von Īrān, der Vaghvūr von China, der Khāqān der Türken, der Dāhir von Sind und der Qaiṣar von Rūm an einem Orte zusammengefunden hätten. Der Legende liegt aber sicher etwas zugrunde, und zwar würde man, auch ohne Quṣair ʿAmra zu kennen, folgern müssen, dass das ein Bild mit den Darstellungen dieser Herrscher gewesen sei. Die Malerei der Sasaniden, offenbar die am meisten geübte und in seinen letzten Jahrhunderten die beherrschende Kunst dieses Reiches, ist uns durch originale Denkmale nicht bekannt[2]. Die Vorstellung von ihr müssen wir erschliessen aus den Felsreliefs, der Toreutik, Glyptik und Wirkerei der Sasaniden und aus griechischen und arabischen Notizen, vor allem aber aus der buddhistischen Malerei von Zentralasien und aus der Malerei von Samarra. Diese Vorstellung widerspricht nicht nur nicht, sondern macht die Annahme sehr wahrscheinlich, dass ein solcher Gegenstand zu den Thematen dieser Malerei gehörte. Triumphe über Feinde, Empfänge fremder Gesandtschaften, und zwar unhistorische, nur als Symbole *ad maiorem regis regum gloriam* erfundene sind tatsächlich nachweisbar. Noch die sefewidische grosse Malerei in Iṣfahān bewahrt Nachklänge davon.

Nun werden hier gerade zwei der in Quṣair ʿAmra inschriftlich fixierten Personen genannt, Kaiser und Kisrā, und dazu die von van Berchem erschlossenen, Khāqān, Vaghvūr und Dāhir. Das Fehlen des Westgoten und des Abessiniers ist naturgemäss, obzwar der Negus den Sasaniden bekannt war. Die Alternative zwischen Khāqān und Vaghvūr bleibt offen. van Berchem's *hypothèse risquée* aber erscheint mir bewiesen. Die Folgerungen sind: Es existierte tatsächlich ein solches Bild im Dukkān. Das Gemälde von Quṣair ʿAmra repräsentiert den Typus eines sasanidischen Gemäldes — ebenso leicht wie es ist, schlechthin alles in der frühislamischen Kunst als „persisch" zu stempeln, so schwer ist es, dergleichen faktisch nachzuweisen. Und Quṣair ʿAmra ist endgültig als Werk Walīd's I. und in die Jahre 712—715 bestimmt[3].

[1] Nöldeke in *ZDMG* LXI pg. 225 ss.; Becker in *Z. f. Ass.* XX pg. 363 ss.

[1] Es folgt eine Beschreibung der Ruine des Dukkān, die ich als inhaltlich nicht hierhergehörig übergehe, an die sich aber die Frage knüpft, ob sich die Legende nicht auf die Ruinen von Kangawar, östl. von Kirmānshāhān, anstatt auf Kirmānshāhān selbst bezieht.

[2] Neuerdings soll M. A. Stein solche sasanidische oder noch ältere Malereien in Seistān gefunden haben.

[3] Den Nachweis, dass Ukhaidir, die grosse irakenische *bādiah*, kurz vor der Gründung von Baghdad entstanden ist, erbringe ich in dem gerade erschienenen Kapitel „Baghdad" von Sarre's u. meiner „*Archäologischen Reise*".

Psalm 19, 2—7

„Jahves Hochzeit mit der Sonne?"

Von K. Budde.

Die Ueberschrift von Robert Eislers Beitrag zu der Festgabe für Fritz Hommel[1] hatte bei mir zunächst nur einen Heiterkeitserfolg. Als ich aber der Abhandlung näher trat, überzeugte ich mich, dass nur selten so gründlich gearbeitet wird: mit so gediegener Sachkenntnis, so umfassender Beherrschung einer unendlich weit verzweigten Literatur, so völliger und eingehender Berücksichtigung scheinbar auch der letzten abweichenden Möglichkeit, so restloser Aufarbeitung des gesamten Stoffes. Deshalb wundert man sich zuletzt nicht einmal über die Siegesgewissheit des Verfassers, der seine Aufgabe bis zum Tüttelchen auf dem I meint gelöst zu haben und nun den herrlichen Naturpsalm in seiner unversehrten Ursprünglichkeit uns vorführt, ohne einen Buchstaben an MT zu ändern, bloss durch Einschiebung zweier anderwärts wiederentdeckter Zeilen vervollständigt. Und dennoch dieses schlechthin unmögliche Ergebnis, die Hochzeit Jahwes, des Gottes, für den eine geschlechtliche Ergänzung im ganzen Alten Testamente auch nicht ein einziges Mal angedeutet wird! Wie lange sollte das zurückliegen hinter der Zeit, wo er Israel zu eigen wurde, und wie sollte ein solches Fossil gerade im Psalter gehütet worden sein? Hier müssen Missverständnisse und Selbsttäuschungen stecken, und es lohnt doch wohl, ihnen nachzugehn.

Ich setze bei einer Einzelheit ein. Eisler gewinnt die beiden Zeilen zur Ergänzung des Psalms aus dem Eingang des Tempelweihspruchs Salomos in I. Kön. 8, 12, dem er nach allgemein anerkannter Beobachtung eine in MT verloren gegangene Zeile aus LXX in III. Reg. 8, 53 vorausschickt. Den hebräischen Wortlaut dieser Zeile, Ἥλιον ἐγνώρισεν [Lucian ἔστηκεν] ἐν οὐρανῷ, hatte Wellhausen[2] geistreich hergestellt als שמש הכין בשמים, indem er annahm, dass der rezipierten Lesart ἐγνώρισεν die einfache Verlesung הכין zugrunde liege. Dagegen erhebt Eisler Einspruch, indem er feststellt, dass LXX „überhaupt nirgends γνωρίζειν für בין oder הכין gebrauche." Das wäre wohl nicht entscheidend, weiss er doch selbst andre hebräische Stämme zu nennen, die LXX nur ein einziges Mal mit γνωρίζειν widergibt. Trotzdem hat Eisler recht, wenn er Wellhausens Erklärung für ἐγνώρισεν ablehnt. Aber statt ידע einzusetzen und daraus eine geschlechtliche Beiwohnung Jahwes zu erpressen, während für das ἔστηκεν Lucians יוּדַע, יעמד, יעד freigegeben werden, hätte er nicht so schnell alle drei andren Verbalstämme, die er als ganz vereinzelt durch γνωρίζειν wiedergegeben aufführt, die Stämme חוה, נכר und נשא יד, „von vornherein ausscheidend" nennen sollen. Nicht um נכר handelt es sich, sondern um das Hiph'îl הכיר. Das aber ist ebenso die denkbar entsprechendste Vorlage für ἐγνώρισεν wie הכין es für ἔστηκεν ist, und zugleich ist Verwechselung von נ und ר kaum schwerer als von כ und ב, man vergleiche statt aller andren Beispiele nur Ps. 18, 33b mit II. Sam. 22, 33b. Damit bleibt Wellhausens Ergebnis, הכין für den ersten Wortlaut, unerschüttert stehn, und ergibt sich eine Aussage für die Sonne oder jedes andre Gestirn, wie sie gar nicht zutreffender gedacht werden kann; vgl. Ps. 8, 4. 74, 16 und für בשמים das ברקיע השמים Gn. 1, 14ff. Die damit gewonnene Zeile aber ergänzt die auch in MT erhaltene nicht nur rhythmisch zum Verse, sondern auch dem Sinne nach zu dem schönen Gegensatz:

Er, der die Sonne an den Himmel gesetzt,
Jahwe selber wollte im Wolkendunkel wohnen.

Dass dieser Zweizeiler vortrefflich dahin passt, wo die irdische Verkörperung Jahwes, seine Lade, ihre bleibende Stätte im Dunkel des Allerheiligsten bezieht, leuchtet so sehr ein, dass man nie auf den Gedanken hätte kommen sollen, ihn dort auszuschalten[1], und dass Eisler die notwendige Reihenfolge der beiden Zeilen erst auf den Kopf stellen muss, um sie an der neuen Stelle verwerten zu können, macht seine Entdeckung auch nicht eben wahrscheinlicher.

Mit dieser Einschiebung zugleich fällt der Versuch, dem בהם am Schluss von V. 5 das Beziehungswort zu geben:

„Die Sonne hat er erkannt in den Himmeln,
„Der Sonne hat er ein Zelt in ihnen erbaut"[2],

so übersetzt Eisler selbst den von ihm hergestellten und in dieser Gestalt als ursprünglich

[1] „Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag" usw. 2. Band (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1917, 22. Jahrg.) 1918. Dass Eisler diese Erklärung des Psalms schon acht Jahre früher in seinem umfassenden Werke „Weltenmantel und Himmelszelt", München 1910, S. 596—603, vorgetragen hatte, war mir entgangen. Alles dort Gebotene ist in seinem neuen Aufsatz verwertet.

[2] „Die Komposition des Hexateuchs usw." 3. Aufl. S. 269 (zuerst in Blecks Einl.[4], 1878).

[1] Ich bin nicht der Meinung, dass man die Bedeutung von ערפל nur für diese eine Stelle zu einem blossen „im Dunkeln" abzuschwächen Ursache hat. Die zweite Zeile betont vielmehr, dass das göttliche Licht aus erster Hand, der Blitzstrahl, sich hinter den dunkeln Gewitterwolken verbirgt. Davon ist die Herberge der Lade im lichtlosen Raum nur das folgerichtige irdische Abbild.

[2] 1910 S. 601 erklärte er, בהם noch als „daselbst — d. h. an den Enden der Erde".

vertretenen Vers. Aber könnte man selbst die Zusammenstellung als solche gelten lassen, so würden sich doch sofort neue Bedenken melden. Das Zelt, das der Mondgott für die Sonne erbaut hat, erkennt Eisler in der חפה von V. 6 wieder, in dem Hochzeitszelt, das, wie er vorher bewiesen hat, im semitischen Bereich entweder der Vater des Bräutigams für seinen Sohn oder, und das wäre hier der Fall, der Bräutigam selbst für sein junges Weib errichtet. בשמים hat er es also erbaut; das kann heissen „am Himmel" oder „im Himmel". Im ersten Falle ist das feste Gewölbe selbst gemeint; an ihm sind die Gestirne befestigt, daran soll der babylonische Turm stossen, reichen in der Hyperbel die Türme der festen Städte, an ihm fliegen die Vögel. „Im Himmel" dagegen meint den Raum, der für den Menschen hinter (oder über) dem Gewölbe liegt; da wohnt Gott, da steht Jahwes Thron. Eisler scheint keine von beiden Bedeutungen zu wollen, und in der Tat ist schwer abzusehen, wie er sie brauchen könnte. Denn was „am Himmel" ist, steht dem Blicke des Menschen unbedingt offen; sollten Mond und Sonne aber „im Himmel" weilen, so müssten sie erst in freier Bewegung ihre Bahn verlassen und das feste Gewölbe, in das sie eingefügt sind, durchbrechen. Man möchte wohl wünschen, dass sich Eisler über seine Vorstellung deutlicher ausspräche. Aber wenn er S. 28 feststellt, schon Herder habe richtig gesehen, dass die himmlische ḫuppah das nächtliche Sternenzelt sei, wenn er Ps. 104, 2. Jes. 40, 22ff. als Belege dafür anführt, wenn er S. 29 sagt, jeder Leser habe eben gewusst, „mit wem die Sonne am Neumondstag „im Sternenzelt verschwindet"", wenn er S. 30 der für diese Deutung frei gebildeten Zeile „den liess er hineingehen in die Himmel" als gleichbedeutend zur Seite stellt „über dem Mond hat er den Himmel ausgebreitet", wenn er endlich S. 48, Anm. 1) V. 2b „Die Feste verkündet das Werk seiner Hände" erläutert: „D. h. sie preist das herrliche, von ihm erbaute Sternenzelt (Z. 11)", nämlich das von V. 5c, so kann doch kein Zweifel bleiben, dass Eisler unter dem Zelte, das Jahwe als der Mond für die Sonne zum Brautgemach erbaut hat, einfach das Himmelsgewölbe selbst versteht. „In den Himmeln" heisst dann eben dasselbe wie „unter den Himmeln", und das Brautgemach für Mond und Sonne ist nichts andres als der ganze, weite Weltenraum, die hohle Halbkugel, die sich zwischen Erdscheibe und Himmelsgewölbe dehnt. Gewiss eine grandiose, der gewaltigen Grösse der Hochzeitsleute würdige Vorstellung. Da dieser Raum aber offensichtlich vollkommen leer ist und einen festen Boden oberhalb der Erdfläche nirgends bietet, so muss bei solcher Anschauung eben die Erde das Brautlager für Mond und Sonne bilden. Das ist unmöglich, selbst für die üppigste mythologische Einbildungskraft, weil die Bewohner der Erdscheibe dem Druck erliegen würden, und nicht minder, weil, da Sonne und Mond Lichtkörper sind, der Weltenraum dann von Mitternachtssonne erleuchtet bliebe und das Mysterium zum öffentlichen Schauspiel für alle Lebewesen entwürdigt wäre. Eine contradictio in adjecto! Ich habe deshalb immer wieder gezweifelt, ob es mir gelungen sei, Eisler richtig zu verstehn. Aber der einzige Ausweg, der sich bei ihm noch findet, die Vorstellung von der Wolkenscheide, als Wohnstätte des Mondes, die den schwindenden und wachsenden einschliesse (vgl. S. 47f.), hat sichtlich mit der von seiner Vermählung mit der Sonne nicht das geringste zu tun und bietet für diese durchaus keinen Raum. Und doch arbeitet Eisler gerade am Ende dieser langen Fussnote derartmit dem „Himmelsinnern", und „dem Lichtglanz des Gottes, der sich in den Neumondsnächten von der Erde abgewandt und verborgen hat", dass eine grosse Unklarheit entsteht, die Eisler selbst schwerlich überwunden hat. Die Vorstellung vollends, dass das Himmelsgewölbe zwar das Zeltdach darstelle, das Innere dieses Zeltes sich aber nicht in seiner Höhlung, sondern über seiner Wölbung befinde, ist doch ganz unvollziehbar[1].

Man darf dies alles ruhig auf sich beruhen lassen, weil für das, was Eisler will, mit בחם = בשמים doch in keinem Falle etwas zu erreichen ist. Worauf beruht denn zuletzt die sinnige Vorstellung von der Hochzeit der beiden grossen Himmelskörper? Ohne Zweifel zunächst auf der Beobachtung, dass Sonne und Mond, so sehr die beiden aufeinander angewiesen zu sein scheinen, doch die längste Zeit stets aneinander vorbei laufen und sich niemals treffen, so dass immer eins verschwindet, wenn das andre erscheint. Auf einmal bleibt, nachdem die Sonne gesunken und verschwunden ist, auch der Mond aus und lässt sich Nächte lang so wenig sehen wie die Sonne. Nun treffen sich die beiden, nun feiern, die sich so lange vergeblich nacheinander gesehnt haben, in der Stille des Brautgemachs, von keinem Auge gesehen, ihre Hochzeit. Die Frage, wo dies Brautgemach zu suchen

[1] Auch sein Buch „Weltenmantel und Himmelszelt" schafft keine Klarheit. Dort wird S. 602 zuerst festgestellt, dass El als Mondgott zum Festtag seiner Vermählung mit der Sonne am Neumondstag als Werk seiner Hände webend die Himmel schaffe — also doch jeden Neumond neu — und dann heisst es: „Eben an den äussersten Enden der Welt aber schlägt der Gott zur vorherbestimmten Zeit sein Brautzelt auf, und verbirgt sich mit der Sonne". Wie ist das möglich, wenn das ganze Himmelszelt eben das Brautzelt ist?

ist, beantwortet sich damit ganz von selbst. Denn der Mond ist ein Nachtwandler, ein ruheloser Geselle, der keine bleibende Stätte hat, die Sonne aber geht wie ein gesittetes Menschenkind jeden Abend unter ihr Zelt zur Ruhe, und jedes Kind weiss, wo das aufgeschlagen ist, nämlich nirgends anders als im Meere, dem Okeanos, der die ganze Erdscheibe umströmt. Ist doch auf dessen Stützpfeilern das Himmelsgewölbe, an dem die Sonne ihre Bahn durchläuft, aufgetürmt. Nirgends war diese Ueberzeugung fester gegründet als in Palästina, wo man allabendlich von jedem hochgelegenen Punkte aus den Sonnenball im Westmeere zur Ruhe gehn sieht. Dahin begibt sie sich vor den Neumondnächten ebenso gut wie vor allen anderen; will drum der Mond sich zu dieser Zeit mit ihr treffen, so muss er sie dort und nirgendwo sonst aufsuchen. Die בַּיָּם in V. 5 für בהם einsetzen — nicht Gunkel war, wie Eisler S. 25 zu meinen scheint, der erste, sondern Graetz — wissen also recht wohl, was sie tun, und Eisler sollte das nicht mit dem blossen Fechterstreich abwehren: „nie hätte aus בים, das so klar und einfach zu lesen und zu deuten ist, die *lectio difficilior* בהם werden können[1]. Gebessert aber hat Duhm jenen Vorschlag noch, was Eisler übersieht, durch בְּחֵהֹם, was nicht nur altertümlicher und schöner ist, sondern zugleich die Entstellung in בהם noch begreiflicher macht, so dass vielleicht sogar Eisler es als *lectio difficilior* anerkennen könnte. „Labt sich die liebe Sonne nicht, der Mond sich nicht im Meer, kehrt wellenatmend ihr Gesicht nicht doppelt schöner her?“ fragt das feuchte Weib Goethes Fischer, und dabei wird es für alle wirklich volkstümlichen Vorstellungen bleiben müssen.

Dass freilich gerade der Mond der Sonne dies ihr Zelt, ihr gemeinsames während der Neumondsnächte, sollte erbaut haben, klingt recht wunderlich. Aber das wird ja noch viel schlimmer, wenn es sich um das „Sternenzelt“, das Himmelsgewölbe, handelt. Das hält und trägt neben Sonne und Mond auch noch die unzähligen Gestirne und zwingt sie in ihre Bahnen, und nun sollte es selbst von einem der so gebundenen und regierten Körper errichtet sein, sich und der Gattin zum Brautgemach? Musste nicht der Träger älter sein als das Getragene, der Himmel also auch älter als der Mond, oder war der allein vorher vorhanden und hat mit dem Himmel und damit dem Kosmos auch seine Genossen, die Gattin eingeschlossen, erschaffen? Darüber äussert sich Eisler mit keinem Worte und übergeht damit allerlei Schwierigkeiten der vorausgesetzten Vorstellung. Freilich war es für ihn schwer, anders zu entscheiden. Der Mond der Gatte, die Sonne die Gattin, dazu zwang, wenn אל = Jahwe mit dem Gatten gleichgesetzt werden sollte, das לשמש שָׂם. Dagegen hat schon Burkitt, als Eisler diese Ansicht zum ersten Male aufstellte, eingewandt, dass חמתו „seine Glut“ in V. 6 doch nicht wohl vom Monde, sondern nur von der Sonne könne ausgesagt sein, von der vollends חַמָּה in der Dichtung des A. T. geradezu als Name gebraucht werde. So viel Gelehrsamkeit und Kunst Eisler S. 33 ff. aufbietet, um dieses schlagenden Einwands sich zu erwehren, er vermag doch nicht zu überzeugen. Und vollends nicht, da ja vom Neumonde die Rede wäre, dem Monde in der Gestalt und mit der Leuchtkraft, mit denen er nach den Neumondnächten neu ersteht. Von seinem Licht dasselbe zu sagen wie von der Sonne, „Nur Helios vermags zu sagen, der alles Irdische bescheint“, wäre doch eine arge Uebertreibung, und nicht minder gilt das von dem Siegeslauf vom einen Ende der Welt bis an das andere. Dies alles vom Monde zu deuten, ist um so undenkbarer, da eben in unserem Zusammenhang die Sonne mindestens daneben steht, ja allein genannt ist, und das Missverständnis daher geradezu unabwendbar wird.

Aber noch bedenklicher steht es mit einem anderen Merkmal. Zu dem Mythos von der Vermählung der Sonne mit dem Monde hat doch nicht nur das gemeinsame Sichzurückziehen in den Neumondnächten den Anlass gegeben. Hochzeit bedeutet selbstverständlich Empfängnis und folgende Schwangerschaft; die aber meint der menschliche Betrachter am Wachsen des Mondes in ihrem Fortschreiten sinnenfällig zu beobachten. „Von der Sonne befruchtet und geschwängert“, so lässt Eisler selbst S. 22 Plutarch erzählen, „erfülle der Mond seinerseits die Welt mit Fruchtbarkeit“. Wie kann er dies soweit vergessen, dass er später mit keinem Worte darauf zurückkommt und die Frage, wer bei dieser Hochzeit der Mann, wer das Weib sei, mit einer Unparteilichkeit behandelt, als ob dabei das Wachsen des Mondes nach den Nächten der Beiwohnung nicht von fern ins Gewicht fiele? Wohl erwähnt er S. 32 Anm. 1), dass nach einigen Zeugnissen bei Roscher manchmal auch die Vollmondsnacht als Zeitpunkt der Himmelshochzeit betrachtet werde — was übrigens von einem

[1] Das Eisler בַּיָּם in der Bedeutung „auf“, „über dem Meere“ als denkbar anerkennen will — was es sicherlich nicht heissen kann — beweist doch wieder, dass er in der Tat im Himmelsgewölbe das Brautgemach sieht.

starken Verblassen des ursprünglichen Bewusstseins zeugen würde — aber er selbst macht davon keinerlei Gebrauch. In Wirklichkeit steht eines unerschütterlich fest: das Geschlecht von Sonne und Mond mag über die weite Welt hin noch so zweifelhaft sein und noch so sehr wechseln — wo immer der Mythos von der Vermählung der beiden in den Neumondnächten entsteht und Gestalt gewinnt, da ist die Sonne der Mann, der Mond das Weib[1]. Wer also, wie Hommel selbst und sein Schüler Ditlef Nielsen, Ursache zu haben glaubt, in Jahwe eine Verkörperung des Mondes zu sehen, der muss auf diesen Mythus von vornherein verzichten.

So bleibt, da kraft des לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם anderseits die Sonne als Subjekt der Handlung ausfällt, für den, dem es „nun schon einmal feststeht, dass die neumondliche Hochzeit der Sonne in diesem Psalm gefeiert wird[2]“ wohl nichts anderes übrig, als Jahwe von Sonne und Mond zu unterscheiden und ihn zu der handelnden Person zu machen, die beiden Dasein und Lebensbedingungen geschaffen hat. Das liegt ohnedies am nächsten und fällt auch durchaus nicht aus der Rolle des Mythos von ihrer Brautnacht in dem Hochzeitszelte der Sonne. Denn ebensogut wie der Bräutigam für die Braut kann auch, wie wir sahen, der Vater für seinen Sohn das Hochzeitszelt bauen (S. 28 f.), hier also Jahwe als Schöpfer für sein Geschöpf. Aber gegen diese Auffassung hat Eisler einen neuen Einwand bereit. „In der Tat wird jeder“, sagt er S. 31, „der das Lied unbefangen überliest, den weltdurchdringenden Jubel aller Himmel zu Ehren Gottes nicht genügend begründet finden mit der einen kurzen Zeile ‚der Sonne hat er ein Zelt erbaut‘, wenn sich die wichtigen Schlussverse über den Siegeslauf des Bräutigams nicht auch auf Gott selber beziehen sollen“. Man darf wohl fragen, ob daran viel gebessert wird, wenn sie es tun, und dann wirklich, wie Eisler meint, der Psalm nichts weiter verherrlicht, als diese kosmische Hochzeit. Ganz anders aber stellt sich die Sache, wenn Jahwe nicht als der Hochzeiter gefeiert wird, der dieses Glück erlebt, sondern als der Schöpfer, der den Himmel und all sein Heer ins Dasein gerufen und der Sonne ihre wunderbare, glorreiche Bahn gewiesen hat.

Nun fallen ja aber jene beiden Zeilen aus I. Kön. 8, durch deren Entdeckung Eisler seine Auffassung von Ps. 19 vollends meint gesichert zu haben, einfach fort. Nicht nur, weil sie von ihm irrig zurückübersetzt sind[1], weil ihre Umstellung sich durch nichts rechtfertigt und sie in dem Tempelweihspruch unlöslich verankert sind, sondern auch, wie wir sahen, weil Jahwe als Gatte in keinem Falle in Betracht kommt. Es bleibt also in der Tat nur jene eine Zeile, V. 5c, und damit die Aussage, dass die Sonne ein Zelt hat. Muss das ein Hochzeitszelt sein; braucht nicht auch der einzelne sein Schlafgemach? Bei uns wenigstens ist diese Vorstellung von der Sonne vollkommen eingebürgert: „Nun die Sonn zur Ruh gegangen, wacht mit Sternen mein Verlangen“, und wie die Fassungen dafür in Volkslied und Kirchenlied alle lauten. Aber das Brautgemach, die חֻפָּה, in V. 6! Von ihr geht Eisler ja aus und sieht mit ihr schon die Hochzeitsfeier für bewiesen an. Ja, wenn das כ vor dem Bräutigam nicht wäre! Das ist die letzte Klippe, an der Eislers stolzes Schiff rettungslos scheitert, dass es sich in V. 6 nur um einen Vergleich handelt, oder richtiger, und das gibt den Ausschlag, um deren zwei. Denn, ob man die aufgehende Sonne mit dem jungen Ehemann vergleicht, der nach der Brautnacht zur Königswoche aufwacht, oder mit dem jungen Krieger, der zum Wettlauf bereit in die Schranken tritt, das tut augenscheinlich ganz dieselben Dienste, und nur der Parallelismus der hebräischen gebundenen Rede zwingt beide Gleichnisse zusammen, statt das Homer es bei einem einzigen zu lassen pflegt und ihm durch volle Ausführung das gehörige Gewicht gibt. Wenn in unserm täglichen Leben wie in unserm Schrifttum jedes „wie aus dem Grabe“ oder „wie vom Himmel herab“ eine Wiederkehr aus dem Totenreich oder das Eingreifen einer höheren Welt verbürgte, dann würde die Mysterienbühne am hellen lichten Tage bei uns gar nicht abgeschlagen. Es ist eben das Schicksal mancher Vertreter der vergleichenden Religionsgeschichte, dass von ihnen auf Schritt und Tritt das Wort gilt „und möchten gern erstaunen“, und sie deshalb immer wieder vor lauter prächtigen Bäumen den Wald nicht sehen. Aber trösten und entschuldigen mag sich Eisler damit, dass er nicht der Erste ist, dem die חפה hier zum Netz wird, dass vielmehr schon die Kabbalisten sich dadurch haben verleiten lassen, in Ps. 19, 1—7 die himmlische Hochzeit der Sonne und des Mondes zu finden (vgl. S. 25 und 70). Nur dass er die Rolle der beiden vertauscht und den Mond zum Gatten macht, ist ganz sein Eigentum; das aber war gewiss kein glücklicher Griff.

In Wirklichkeit handelt es sich in Ps. 19,

[1] Ausdrücklich sei darauf verwiesen, dass darin auch die Kabbala, soviel bei ihrem wüsten Synkretismus möglich sein mag, nach Eislers Mitteilung (S. 70) nicht fehlgreift.

[2] Eisler S. 31.

[1] Von der kühnen Uebersetzung „(Bei)lager zu halten“ für לִשְׁכֵּן (S. 49 f.) ganz zu geschweigen.

5c—7 nicht um die mystische kosmische Hochzeit der Sonne, geschweige denn Jahwes mit ihr, sondern nur um ihren Kreislauf vom Aufgang bis zum Niedergang. Durch die alltägliche Wiederholung hat der Sänger des Liedes sich das Gefühl für die wunderbare Grösse dieses Vorgangs durchaus nicht abstumpfen lassen; ganz im Gegenteil dünkt ihm gerade sie das Wunderbarste von allem. „Jeder Tag raunt dem andern die Losung zu, jede Nacht bringt der nächsten die Kunde", so rühmt V. 3, und V. 4 fragt verwundert, wie sie das vermögen, da doch kein Laut davon zu vernehmen ist[1]. Wenn wir nun in V. 6 und 7 Zeugen werden von der strahlenden Erneuerung des Taghimmels oder nach V. 2 dem neuen Anstimmen seiner Symphonie zu Gottes Ehre, so ist es klar, dass eben hierzu das Losungswort an das Tagesgestirn, die Sonne, inzwischen ergangen ist. V. 5a und b beschreiben die Bahn, die es zurücklegt. „Ueber die ganze Erde ergeht ihr Geheiss, und bis ans Ende der Welt ihre Worte". Aber statt dass wir nun erführen, wie ihr Geheiss seine Bestimmung, die Sonne, erreicht, sagt uns die Einzelzeile 5c nichts weiter, als dass es eine Stelle gibt, wo das möglich ist. Der alte Eindruck, dass hier etwas fehlt, auf dem auch Eisler fusst, ist also vollkommen in seinem Rechte, und wessen es bedarf, haben wir gesehen. Aber eine einzige Zeile genügt dafür, wie denn Eisler, indem er zwei ergänzt, nur das Zusammengehörige auseinander reisst und in 5c + 6a, 6b + 7a, 7b + c drei sich abstossende Paare schafft. Um der fehlenden Zeile den Anschluss zu sichern, ist zunächst statt שָׂם mit Ewald שָׁם zu sprechen, was auf קצה חבל in 5b zurückschlägt.

„Die Sonne wecken sie aus dem Schlaf,
„Denn d o r t hat sie ihr Zelt im Meer,"

das etwa ist der Sinn, den wir brauchen, oder, enger an 5b angeknüpft, „die Sonne aus dem Schlaf zu wecken". Also etwa שֶׁמֶשׁ יָקִימוּ מִשְׁנָתוֹ, oder לָהָקִים הַשֶּׁמֶשׁ מִשְׁנָתוֹ, oder, will man sich an den Beginn von 5c halten, לַשֶּׁמֶשׁ יִקְרְאוּ מִשְׁנָתוֹ. Jedenfalls muss die Sonne in der fehlenden Zeile genannt gewesen sein. In der erhaltenen mochte dann das Fürwort sie ersetzen, also, wie oben vorausgesetzt etwa כִּי שָׁם לוֹ אֹהֶל בְּתָהֹם, oder שָׁם אָהֳלוֹ. Daneben bleibt auch möglich, die Nennung der Sonne zu wiederholen und dann 5c bis auf תהם statt בהם unverändert beizubehalten. Natürlich kann dasselbe auch in anderer Gestalt erreicht gewesen sein.

[1] Vgl. zum Verständnis dieser Verse mein Büchlein „Die schönsten Psalmen", 1915, S. 103, und kürzer ZATW 1915, S. 182 f.

Ob dann weiter auch der Tausch des Tageshimmels mit dem Nachthimmel, Aufgang von Mond und Sternen, hinter dem schönen dreizeiligen Schluss V. 7 noch besungen war, bleibt die alte offene Frage. Sie ist meines Erachtens eher zu bejahen als zu verneinen. Vollständige Erhaltung des Liedes wird schon dadurch unwahrscheinlich, dass der Rückgriff auf den Eingang fehlt, mit dem Ps. 8 in V. 10, Ps. 29 in V. 9c. 10 so wundervoll abschliessen.

Besprechungen.

Sachau, Eduard: Syrische Rechtsbücher. Hrsg. u. erläutert. 3. Band. Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des pers. Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mâr Abhâ. Aus der röm. Handschrift hrsg. u. übers. XXIX, 385 S. Lex. 8°. M. 30 —. Berlin, G. Reimer 1914. Bespr. von Josef Mieses, Przemyśl.

(Schluss.)

III.

In der Uebersetzung war der Herausgeber mit besonderem Erfolge bestrebt, den Inhalt wiedererscheinen zu lassen. Allein auch hier ruft manches nicht minder nach einer Korrektur.

Bd. III S. 32, V. 6 wird nach der keuschen Liebe zu den Blutsverwandten حصحا نحصا ..., und nach der sinnlichen Liebe zur Ehegattin حصحا وحصزهما ... offenbar — drittens — von der sündhaften folgendermassen gesprochen: انحصا وانما اهلب وأف كركحكحزا وووحزا نحصب. حصبهم وحكم حزا كم أحا أه صحم حزا كم أحا صحلكزا حصم وحصزهما أه (Anm. 3 l. أحا) حصم نحصحزا وحصلحزا نحبزا حم صححزا حم وأف كحصحا وحصزهما حم: وكمزا, welche Stelle ich folgendermassen übersetzen möchte: ... es kommt auch vor, dass er sich zwecks einer verirrten [perversen اركحكحزا] Verbindung nähert, dann nämlich wenn dies seitens des Sohnes ... geschieht durch Aufdeckung ... oder gar durch die Annäherung (sc. was mit Recht verdammt wird), weil dies eine widerwärtige Verbindung ist, eine grosse Schande und eine schmähliche Entweihung ... Mit der Uebersetzung (S. 33, V. 16 ff.) hingegen انحصا ... نحصب hinaufzuziehen und als eine Erklärung der legitimen Ehe, „dass sie mit sinnlicher Schwelgerei verbunden ist" aufzufassen, ist kaum möglich. Da also der Herausgeber, nach unserer Ansicht unrichtig, erst mit حصبهم [„Wenn aber solche Dinge zwischen Sohn ... vorkommen in Verbindung mit ... und der fleischlichen Berührung einer widerwärtigen

Ehe, dann ist solches eine grosse Schande“ (S. 33, V. 17)] den neuen Absatz beginnen lässt, so muss er (in der Anm. 1) ܗܘ ܕܐܝܬ in ܐܝܬ ܠܗ überflüssigerweise korrigieren, ܕܐܝܬ ܠܗ mit ܕܐܬܚܙܝ verbinden und in ܐܝܬ ܠܗ (“dann ist“) das Korrelat zu ܗܘ ܕܐܝܬ erblicken.

Bd. III S. 46, V. 6 bedeutet in Wirklichkeit die Sentenz: ܘܒܗܢܐ ܕܠܐ ܢܬܩܪܒܘܢ ܠܗܘ ܒܪܙܠ ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܒܗ ܒܥܠܡܐ ܕܐܬܝ. „Und durch jenes [(sc. Gebot), ܒܗ = ܒܗܢܐ, vgl. ibid. V. 4 ܒܗ ܒܥܠ und ibid. V. 8 ܒܥܠ ܕܐܬ ܒܗ] welches [sc. die Schrift, Subjekt ist ܐܠܗܐ aus S. 44, V. 24, wörtlich: er] wiederum befohlen hat, dass kein Eisen ihnen [d. h. den Steinen] nahe kommen solle, [sc. beabsichtigte sie], dass sie nicht in die Lage kommen“ ... Hier ist also vor ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ein entsprechendes Zeitwort, etwa ܐܬܐ hinzuzudenken, vgl. unmittelbar darauf S. 46, V. 8: ܐܦ ܗܟܝ ܕܒܥܠ ... ܐܬܐ ܠܗ ܐܠܗܐ ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܒܗ ܒܥܠ ܕܐܬܝ. Anders die Uebersetzung (S. 45, V. 43): „Und da die Bibel befohlen hat, dass kein Eisen ..., sind sie nicht in der Lage“. Es müsste dann ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ ܒܗ statt ܕ ܒܗ lauten.

— S. 56, V. 9 wird der, gegen die soeben kurz vorher vorgetragene Auffassung, dass der Mann die Gattin im Falle der Kinderlosigkeit usw. nicht verstossen dürfe, da ja auch die Frau ihren Gatten nie verlassen darf (im Falle eines ähnlichen unangenehmen Fehlers) ܐܦ ܒܠܐ ܒܥܠ ܕܐܬܐ ܠܐ ܢܫܒܩ ܐܢܫ ܐܝܟ ܗܟܝ: ibid. V. 8. —, wahrscheinliche Einwand vorweggenommen: „Nun so möge man auch der Frau die Freiheit gewähren, einen solchen Mann zu verlassen“ ܐܢ ܒܝ ܐܦ ܐܢܬ ܕܐܬܝ ܒܥܠ ܕܐܬܐ ܠܐ ܢܫܒܩ ܐܢܫ ܐܝܟ ܗܟܝ. Die Auffassung der Uebersetzung (S. 57, V. 8): „Wenn nun aber jemand bemerkt: Hat doch auch die Frau die Erlaubnis, sich von einem solchen Manne zu trennen“ widerspricht sowohl sprachlich diesem Passus, als auch sachlich dem geltenden, oben (aus ibid. V. 8) zitierten Grundsatze, dass eben die Frau ihren Gatten nicht verlassen dürfe. Anders wenn dies als eine Konklusion bezw. als eine Forderung pro futuro aufgefasst wird.

— S. 74, V. 9 wird ܐܬܬܐ ܕܐܬܬ durch „die symbolische Handlung des Ringaustausches“ (S. 75, V. 17) übersetzt, also ܐܬܬ (pl.) gelesen. Hingegen heisst es (S. 78, V. 19): ܐܝܟ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ ܘܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ „und nach Ueberweisung des Ringes (S. 79, V. 29) und (ibid. V. 22): ܐܝܟ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ ... ܕܐܬܬ ... „... welche ... den ... Pakt miteinander gemacht und den Ring gegeben haben“ (S. 79, V. 33).

— S. 78, V. 14 wird der nicht in Gegenwart von Christen vorgenommenen Verlobung die Geltung verweigert, bezw. der Frau der Schutz vor der Scheidung entzogen, ܕܠܐ ܢܫܬܡܥ ܐܢ ܐܡܪ ܐܢ ܕܐܬܝ ܒܥܠ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ, welcher (sc. Schutz vor der Scheidung) nach „heidnischem Recht“ auch nicht besteht ܐܢ ܐܦ ܐܢ ܕܐܬܝ ܒܥܠ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ, welches die Freiheit der Scheidung nach Willkür des Gatten anerkennt ܐܢ ܐܦ ܐܢ ܕܐܬܝ ܒܥܠ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ. Die Uebersetzung (S. 79, V. 22): „Die Heiden bestimmen ihrerseits auch nicht, dass ein Mann seine Frau entlassen könne, wenn es ihm passt ...“ stimmt einfach mit dem Text nicht überein, denn dann müsste es doch wohl ... ܐܢ ܐܦ ܐܢ ܕܐܬܝ ܒܥܠ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ lauten. Dann wäre es unbegreiflich, warum sich die gekränkte Frau nicht ohne weiteres in den Schutz der „heidnischen“ Gerichte begebe, sowie wozu der christliche Autor (als Stütze?) für sein Ausnahmsjudikat, dass der Mann seine Frau verstossen dürfe, die (angebliche) „heidnische“ Rechtsanschauung anführen sollte, laut welcher der Mann seine Frau eben nicht verstossen dürfe. Die Sache ist vielmehr so. Der Autor will sagen: Diese Frau hat sich selber die Falle gelegt. Hätte sie sich christlich verlobt, dann genösse sie „unseren“ Schutz vor der Scheidung, welchen ihr jenes Recht, nämlich das „heidnische“, nicht zu bieten vermag.

— S. 86, V. 23 bedeutet ܐܝܟ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ richtig: „... so ist es nicht recht, dass sie sich voneinander trennen, nachdem sie sich (ehelich) verbunden haben“, statt: „so soll man sie hinterher nicht voneinander trennen“ (S. 87, V. 37).

— S. 96, V. 10 bedeutet ܐܝܟ ܕܐܬܬ ܐܠܗܐ ܕܐܬܚܙܝ richtig: „... und damit sie nicht verlustig gehen der Hoffnung [sc. auf das Fortleben] desjenigen, welcher kinder-

los (ܚܠܝܢ, nicht ܠܝܬ) gestorben", statt: „und damit derjenige, der sohnlos stirbt, nicht verzweifle" (S. 97, V. 18), vgl. (S. 96, V. 7) ... ܒܗ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ „... über die Hoffnung [auf das Leben] nach dem Tode" (S. 97, V. 14), andererseits vgl. (S. 96, V. 17) ܐܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪ, was doch wohl auch dann geschieht, wenn bloss eine Tochter zurückgeblieben ist; natürlich müsste dann ܐܝܬ ܠܗ ܒܪ (S. 96, V. 11) uneigentlich und zwar bloss als eine biblische Reminiszenz des וּבֵן אֵין־לוֹ (V. B. M. XXV 5) gebraucht worden sein.

— S. 102, V. 8 bedeutet natürlich ܐܒ in ... ܕܐܒ ܠܗ ܠܒܪܗ ܕܐܒ den Vater (des Erblassers), also den Grossvater, vgl. (ibid. V. 15) ... ܐܒ ܠܐ „wohl aber der Vater [des Erblassers]" (S. 103, V. 19) und (ibid. V. 17 ... ܐܢ ... ܐܒ ܠܐ „Wenn der Vater [des Erblassers] ..." (S. 103, V. 22).

— S. 118, V. 9. ... ܕܠܐ ... ܒܥܝ ... ܐ besagt lediglich negativ: „... so ordnen wir nicht an, dass sie ihre Habe erben", was wohl sachlich der Uebersetzung (S. 119, V. 13): „sollen sie nach unserer Bestimmung nicht die Habe ihrer Eltern erben" gleicht, allein dort erscheint das Verbot schärfer pointiert.

— S. 130, V. 21 entspricht in ... ܕܠܐ ... ... kein doppelter Ausdruck (...) dem „Geben und Schenken" in der Uebersetzung (S. 131, V. 30).

— S. 132, V. 5. ... ...

„diejenigen [sc. Gegenstände der Masse] übergeben, welche sie [sc. als Eigentum des Erblassers] kennen, und schwören [sc. den guten Glauben] betreffs [sc. des Besitzes] derjenigen, welche sie [sc. als solchen Besitz] nicht kennen". Vgl. den Gegensatz (ibid. V. 18): ... ، wenn aber von seinen Kindern ... bekannt wird, dass sie etwas von seinem Eigentum zurückhalten ... Die Uebersetzung dieser Stelle (S. 151, V. 22) durch: „Diejenigen, die darum wissen, erzählen es weiter und beschwören die Sache für diejenigen, die nicht darum wissen", gibt keinen rechten Sinn.

— S. 156, V. 10. ... ist wohl zu übersetzen: „Wenn einer von (den Gläubigern) zuerst kommt und (vor Gericht) Klage führt, einer hinwiederum später, so ordnen die ... an, da jener zuerst die Klage geführt hat, die Preise zu bestimmen und (? das verpfändete Gut) jenem ersten (in Besitz und? Verwaltung) zu übergeben". Warum „einer sich zuletzt beschwert über den, der sich zuerst beschwert" (S. 157, V. 16), ist unverständlich, wenn man bedenkt, dass es sich ja zunächst um den Besitz des Pfandes handelt, als Sicherung für das Darlehen, während vom unmittelbaren Erwerb des Pfandes in keinem der beiden hierauf folgenden Fälle die Rede ist.

— S. 196, V. 16 wäre ... genauer zu übersetzen: „Ihr sollet überhaupt nicht schwören" statt „Du sollst ..." (S. 197, V. 34), Konform Mat. V 34.

An vielen Stellen ist das ... der selige ... vor dem Namen in der Uebersetzung weggelassen worden, so z. B. S. 225, V. 7, 22; S. 227, V. 3, 9, 15, 21, 26; S. 231, V. 11 und S. 233, V. 15.

— S. 243, V. 22 ist ... in ... in der Uebersetzung (S. 242, V. 40) „Der Vater ist, solange er lebt, berechtigt, dem Sohne die Herausgabe seines Erbteils zu verweigern" unberücksichtigt worden. Vgl. die Anmerkungen auf S. 349, welche für dieses ... ausdrücklich die Bedeutung „abgesehen von" wahren. Es muss daher hier heissen: ... dass jener (der Vater) nicht nur Zeit seines Lebens berechtigt ist, ... [sondern auch im Sterben]. Diese Lücke würde man gar leicht ausfüllen durch ... (vgl. S. 132, V. 21) oder durch ... (vgl. S. 140, V. 7). Damit würde sich der arabische Text (siehe Anmerkungen S. 356) im Grunde vollständig decken, da derselbe bloss scheinbar „wesentlich vom syrischen Original abweicht" (ibidem): فاذا كان فى وقت موته له سلطان ان لا يدفع اليها (sc. السهم) فكم اولى فى حيوته.

— S. 260, V. 8 wird in ... (Pael!) der Name des Satans geflissentlich gemieden, hingegen in der Uebersetzung (S. 261, V. 22) ausdrücklich genannt („... von der Tücke des ... wirkenden Satans).

— S. 264, V. 22 kommt das ... on dit in ... in der Uebersetzung (S. 265, V. 16): „Die besondere Gerechtigkeit der Ormuzd-Anhänger ... kommt dadurch zustande ..." gar nicht zum Vorschein. Durch ein „wie man spricht" würde dieser Ausspruch von seiner Apodiktizität vieles verlieren.

— Ibid. V. 26. ... bedeutet: „so mögen sie denn uns sagen, wer sie waren, sowohl die Mutter, als auch die Schwester und die Tochter des Zerduscht ...", vgl. (S. 266, V. 2) ... „Sie (sc. die Magier) mögen uns nun nachweisen, wer dieses Zerwâns Mutter. Schwester und Tochter war ..." (S. 265, V. 35). Die Uebersetzung (S. 265, V. 23): „Sie mögen uns nun erzählen von der Mutter ..." ist zu allgemein gehalten, sie pointiert nicht das im Texte ausgedrückte Verlangen nach dem Beweise der blossen historischen Existenz jener Personen.

— S. 268, V. 30 zitiert die Bibelstelle, welche im Verhältnis zur Sohnestochter und zur Tochterstochter bestimmt ... Dazu wird bemerkt: „Für diese (Blutsverwandten) bestimmt also ... das Gesetz, dass sie wie die (vorher genannten Blutsverwandten, wörtlich:) früheren geachtet sind in ihren (sexuellen) Verbindungen, und dass (eigentlich) sich selber derjenige schändet und befleckt, welcher ...". Die Uebersetzung (S. 269, V. 41) „... dass die bisher gegebenen Bestimmungen auch auf den Umgang eines Mannes mit ihnen zu beziehen sind", welche ... wiedergeben soll, ist eine allzu freie Paraphrase, denn ... muss mit

Rücksicht auf ܡܫܬܚ, mit welchem es korrespondiert, auf die Personen bezogen werden. Auch kann der Autor nicht gesagt haben wollen, „dass derjenige das Gesetz(!) entehrt ...“, wenn dies ein Kommentar des in dieser Bibelstelle neu hervortretenden Momentes ... sein soll.

— S. 272, V. 26. ... bedeutet richtig: „Allein wir und die Juden und die Heiden essen den Menschen nicht, weder wenn er lebendig ist noch wenn er gestorben ist oder getötet wurde, wiewohl (wörtlich: der doch) er [sc. am Ende] Fleisch ist wie die Tiere“. Die Uebersetzung (S. 273, V. 39): „Wir aber ... essen nicht das Fleisch vom Menschen wie Fleisch von Tieren, weder wenn der Mensch lebendig, noch tot, noch abgeschlachtet ist“ geht mit dem Texte zu eigenmächtig vor, lässt das ... ganz unbeachtet und liest offenbar ....

— S. 284, V. 4. ... wurde übersetzt: „... wegen des heftigen Brandes ihrer Leidenschaft und Lüsternheit“ (S. 283, V. 5). Genauer wäre: „... wegen der Heftigkeit der Glut des leidenschaftlichen Verlangens, welche die Menschenkinder ergriffen hat“.

Nachträglich bemerke ich auf S. XXIV der Einl. des II. Bandes einen Druckfehler: „vom Jahr der Griechen 1116 = 1427 n. Chr.“. Soll es richtig umgekehrt heissen: „v. J. d. Gr. 1427 = 1116 n. Chr.“ oder vielleicht „... 1116 = 815 n. Chr.“?

Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449, syrisch mit Georg Hoffmanns deutscher Uebersetzung und seinen Anmerkungen hrsg. v. Johs. Flemming. (Abhdlgn. d. Königl. Ges. d. W. zu Göttingen, philol.-histor. Klasse, Neue Folge Bd. XV, Nr. 1.) M. 18 —. Berlin, Weidmann 1917. Bespr. von B. Violet, Berlin.

Dies wertvolle Buch ist zu einem Teile die Auferweckung eines Verstorbenen, zum anderen das Ehrendenkmal für einen Toten. Auferweckung; denn wer findet Georg Hoffmanns Uebersetzung, die in der 1873 von der Universität Kiel Herrn Dr. Justus Olshausen zum 50jährigen Doktorjubiläum gewidmeten Festschrift enthalten ist? Ehrendenkmal; denn der Erwecker der Uebersetzung, der Direktor der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Prof. Dr. J. Flemming, ist während des Drucks, der im Sommer 1911 begann, am 4. Sept. 1914 verschieden. Die den Händen des Unermüdlichen entfallene Feder hat Hans Lietzmann in Jena ergriffen, die Korrekturen gelesen und mit getreuen Helfern den Druck zu Ende geführt.

Nun haben wir das interessante und wertvolle Buch und dürfen uns dessen freuen. Es bietet den Wortlaut der Verhandlungen des letzten Tages der Synode; die Verhandlungen des ersten Tages sind griechisch erhalten; dazwischen scheint eine mittlere Sitzung stattgefunden zu haben. Eine Rückübersetzung des syrischen Textes, der einem vortrefflichen, schon 562 geschriebenen Kodex (Brit. Mus. Add. 12156 = Syr. 729) entstammt, ins Griechische hatte Hoffmann versucht, Flemming hat darauf nach Lietzmanns Rat verzichtet; ich glaube, mit Recht, denn solche Rückübersetzungen haben nicht den Wert, der der aufgewandten Mühe entspricht. Es ist etwas anderes, einzelne Stellen rückwärts zu übertragen, wo der Urtext besonders durchschimmert, als es bei einem ganzen Buche zu tun; so dankbar und förderlich manchmal jenes, so undankbar und unbefriedigend ist dieses. Ich denke dabei immer an Hilgenfelds Rückübersetzung der Esra-Apokalypse ins Griechische im „Messias Judaeorum“, die an und für sich eine glänzende Arbeit ist, aber zur Feststellung des Textes sich meist als wertlos erweist.

Wo man mit Sicherheit auf die griechischen Ausdrücke schliessen kann, zeigt Hoffmanns Uebersetzung bei Flemming dies auch. Der syrische Text entstammt bester Zeit und wird also auch sprachlich wertvoll sein.

Die Verhandlung selber ist äusserst interessant und in unserer Zeit der Räubersynoden sehr lesenswert, nicht zuletzt die Akklamationen, das „Tribünen“-Geschrei S. 21—27. Dass ein solches, rein wissenschaftliches Werk mit schönen syrischen Lettern durchgeführt wurde, ist ein Beweis von treuer deutscher Arbeit und wird selbst den Engländern imponieren, denen die Handschrift gehört. Dass G. Hoffmann auch den Neudruck seiner wertvollen Anmerkungen gestattet hat, ist sehr erfreulich. Allen Beteiligten, nicht zuletzt dem Verlage, gebührt unser Dank, der darin bestehen muss, dass man das Buch liest und nicht diese Akten „zu den Akten“ legt. Denn bisher kam auf 1000 Theologen und Historiker, die von der ephesinischen „Räubersynode“ gelesen und gehört hatten, wohl noch nicht einer, der einen Einblick in sie genommen hätte. Das kann nun anders werden. — Wird es auch?

Møller, Herm.: Die semitisch-vorindogermanischen laryngalen Konsonanten. Avec un résumé en français. (Mém. de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhague, 7me série, Section des Lettres, t. IV, no 1.) København 1917, Høst & Søn. 94 S. Lex. 8°. M. 9.20. Bespr. von G. Bergsträsser, Königsberg i. Pr.

Møllers Untersuchungen über die indogermanisch-semitische Sprachverwandtschaft[1] haben bisher nicht die gebührende Beachtung und noch weniger Anerkennung gefunden. Das ist nicht schwer zu verstehen. Einmal nämlich leiden die Møllerschen Forschungen unter dem Fluch so vieler Grenzgebiete, dass die Zahl derer, die die beiden sich in ihnen berührenden Wissenschaften ausreichend kennen, und somit der Interessenten zu klein ist; und andrerseits hatten die letzten Møllers Arbeiten vorangehenden Versuche, eine Verwandtschaft zwischen indogermanischen und semitischen Sprachen nachzuweisen, zu allgemeiner Skepsis dieser These gegenüber geführt. In der Tat war diese Skepsis den älteren Arbeiten gegenüber berechtigt; das Darauflos-Etymologisieren, das in ihnen herrschte, entsprach in keiner Weise den methodischen Anforderungen, die man an einen Verwandtschaftsbeweis zu stellen gelernt hatte. Diese Skepsis aber auf Møllers Untersuchungen auszudehnen, ist gänzlich grundlos: gerade das, was man bei den älteren Arbeiten vermisst, eine exakte lautgesetzliche Grundlage für alle Wortvergleichungen, hat er in umfassendster Weise geschaffen. Mit allgemeinen methodischen Einwänden lässt sich Møllers These nicht beiseite schieben; wer sie nicht anerkennen will, hat die Pflicht, den Nachweis zu liefern, dass von den von Møller aufgestellten Wortgleichungen ein so grosser Teil unhaltbar ist, dass seine Lautgleichungen und damit seine ganze Theorie fallen. Eine Entscheidung über die Richtigkeit der Theorie wäre also nur mit Hilfe einer systematischen Durchprüfung des gesamten Materials möglich; und dass eine solche, vor allem von semitistischer Seite, vorgenommen werde, ist bei der Wichtigkeit der Frage sehr erwünscht. Leider bin ich zurzeit nicht in der Lage, mich selbst mit dieser mühevollen Aufgabe zu beschäftigen; am allerwenigsten in einer räumlich beschränkten Anzeige. Nur hie und da aber an Møllers Aufstellungen zu mäkeln, hätte gar keinen Zweck; ich beschränke mich daher darauf, einfach über sie zu berichten (soweit sie in der oben bezeichneten neuesten Veröffentlichung Møllers zur Geltung kommen), wobei ich mich bemühe, die Steine des Anstosses, die dem Semitisten die Lektüre von Møllers Arbeiten erschweren — die ungewohnte Umschreibung und die eine weitgehende indogermanistische Fachkenntnis voraussetzende Darstellungsweise — aus dem Wege zu räumen. Ein eigenes Urteil abzugeben halte ich mich, solange ich nicht die oben geforderte Durchprüfung des ganzen Materials vorgenommen habe, nicht für berechtigt; so viel darf ich sagen, dass mir Møllers Aufstellungen je länger je mehr einleuchten.

Der in der vorliegenden Schrift behandelte Kern von Møllers Lautgleichungen ist, dass das Indogermanische in einer früheren Epoche die semitischen Laryngale besessen hat und dass sie bei ihrem Schwinden[1] ebenso wie im Akkadischen ihre Spuren in den benachbarten Vokalen hinterlassen haben. Dabei wird noch angenommen, dass ' zwei ursprünglich verschiedene Laute — die im Ägyptischen noch als und unterschieden werden — vertritt, von denen der zweite emphatisch, d. h. velarisiert gewesen sein und als emphatischer Kehlverschlusslaut das Gegenstück zu dem emphatischen laryngalen Spiranten $\underline{h}$ gebildet haben soll; letztere beiden Laute seien im Indogermanischen, wie überhaupt die homorganen Verschlusslaute und Spiranten, zusammengefallen. Es ergeben sich so zwischen Ursemitisch und Vorindogermanisch folgende Entsprechungen:

vor-indogermanisch-semitisch:	h	'	'	$\underline{h}$	‘
ursemitisch:	h	'		$\underline{h}$	‘
vorindogermanisch:		'			‘

Die vokalischen Lautgesetze, die beim Schwinden der Laryngale wirksam werden, sind sehr einfach: quantitativ wird folgender Vokal nicht beeinflusst, vorhergehender gedehnt; und qualitativ lässt ' den benachbarten Vokal unverändert, während ' ein benachbartes *e* ($\bar{e}$) in *a* ($\bar{a}$), und ‘ ein *e* ($\bar{e}$) in *o* ($\bar{o}$) verwandelt. Laryngal ohne benachbarten Vokal (im Wortanlaut vor Konsonant) schwindet, ohne eine Spur zu hinterlassen. Werden die neu entstandenen Längen enttont, so unterliegen sie einer Reduktion zu

[1] Ich benutze die Gelegenheit, die Titel zusammenzustellen: Semitisch und Indogermanisch I. Konsonanten. 1906. — Die gemein-indogermanisch-semitischen Worttypen der zwei- und dreikonsonantigen Wurzeln und die indogermanisch-semitischen vokalischen Entsprechungen (Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 1909, 174—191). — Vergleichendes indogermanisch-semitisches Wörterbuch. 1911. — Der indogermanisch-semitische Name der Plejaden (OLZ 1914, 62—65). — Sul problema della parentela delle lingue. Lettera ad A. Meillet (aus: Serie I, Tomo IX, 1914—15 delle Memorie della R. Academia delle Scienze dell' Istituto di Bologna — Classe di Scienze Morali — Sezione storico-filologica). — La preposizione tedesca *gegen* (ebdaher). — Die semitischen *p*-Laute (ZDMG 1916, 145—163).

[1] *h* schwindet nach Møller indogermanisch nur im Anlaut, während es im Inlaut als *ḫ* erhalten bleibt.

dem Vokal unbestimmter Qualität, den auch die Indogermanisten mit dem hebräisch-aramäischen Namen Schwa zu bezeichnen pflegen (ə); ebenso teilweise bei Enttonung von $o < e$. — Diese Aufstellungen sind von grösster Tragweite; wenn sie nämlich richtig sind, fällt einer der auffälligsten Unterschiede zwischen indogermanischen und semitischen Sprachen weg, die Verschiedenheit des Vokalismus. Wir sind gewöhnt, den Vokal, der semitisch lediglich ein formenbildendes Element ist, das nicht zur Wurzel gehört, in den indogermanischen Sprachen als einen für die Wurzelbedeutung wesentlichen konstitutiven Bestandteil der Wurzel zu betrachten. Freilich ist schon längst bekannt, dass dies nicht in voller Allgemeinheit zutrifft; im indogermanischen Ablaut haben wir auch eine Verwendung von Vokaldifferenzen als formenbildendes Element, eine Möglichkeit, dass der Vokal sich ändert, ohne dass die Wurzelbedeutung dadurch verloren ginge; und mit Recht hatte man daher immer schon den Ablaut zu der semitischen Veränderlichkeit des Vokals in Parallele gesetzt. Aber es blieben die verschiedenen Ablautreihen (*e*-, *a*-, *o*-, *ē*-, *ā*-, *ō*-Reihe): jede Wurzel kann zwar die verschiedenen Vokale der Ablautreihe, der sie angehört, annehmen, ohne ihre Bedeutung zu verlieren, nicht aber die einer anderen Reihe (wobei allerdings die einzelnen Vokale meist in mehr als einer Reihe vorkommen). Die Møllersche These nun erklärt diese wurzelhaften Vokaldifferenzen als Wirkung von Konsonantendifferenzen, und führt so sämtliche Ablautreihen auf eine einzige, die *e*-Reihe zurück: im Vorindogermanischen war genau wie im Semitischen die Wurzelbedeutung nur an die Konsonanten gebunden, und die Vokale dienten lediglich als Formantien! Als ursprüngliche Vokale bleiben nur übrig die der *e*-Reihe: *e* und *o* (dieses nach dem Schwund der Laryngale lautlich zusammengefallen mit dem $o < e$ oder e'), sowie ihre Dehnungen *ē* und *ō*; genau entsprechend den semitischen Vokalen *a* und *i/u* (welch letztere ja ursprünglich funktionell gleichwertig gewesen zu sein scheinen) und ihren Dehnungen.

Ehe ich zur Vorführung einiger der Møllerschen Wortgleichungen übergehe, gebe ich noch eine Uebersicht über sein System der vor-indogermanisch-semitischen nicht-laryngalen Konsonanten und ihrer urindogermanischen und ursemitischen Entsprechungen:

Die Sonorlaute (*l r m n*) und die Halbvokale (*u̯ i̯*) stimmen völlig überein, nur dass für semitisches *l* wie ägyptisch so auch indogermanisch teilweise *n* steht, und dass *l* und *r* bisweilen vertauscht werden. Für die Geräuschlaute gilt die auf Sp. 279/80 folgende Tabelle[1]:

Dazu ist noch zu bemerken, dass das Äthiopische das emphatische *p̣* zum Teil bewahrt hat.

Ich führe nun einige Beispiele vor, jedoch nicht, wie Møller, in systematischer Anordnung, sondern in zwanglosen Gruppen[2].

אֲנִי „wir“: **u̯ē-* (erste Silbe reduziert, und daher ' geschwunden) in *uns*; durch *h* erweitert אֲנַחְנוּ: altlat. *enōs* ($ō < oh$), und auch hier mit Reduktion der ersten Silbe נַחְנוּ: *nōs*.

אֶחָד: **at-ti-* > lateinisch *ass-* „Einheit“ (*heres ex asse* „Gesamterbe“ usw.).

יְחִידָה „allein“ $<$ **u̯hǵ*: *vacuus*.

מֵאָה: **ma-* in *meist*; erweitert durch *ǵ* מְאוֹר: *μῆκος*.

Präpos. akk. *ana* = אֶל (Wechsel von *l* und *n*): griech. dialektisch *ἐνί*, lat. deutsch *in* (dazu auch mit Reduktion der ersten Silbe לְ).

אָב: mit Reduktion der ersten Silbe und Erweiterung durch ' *πα-τήρ*.

אֵם aus zweiradikaligem **'m*: *Amme*; mit Reduktion der ersten Silbe *mā-ter*.

בַּעַל „Herr, Gatte“: **pon-* (mit *n* statt *l*) in *δέσ-ποινα*, daneben mit Erweiterung durch *t* statt durch *l* (*n*) *δεσ-πότης*, lat. *potis* „vermögend“.

עַיִן $<$ **'ǵn*: **okn*[3] in *Auge* (alter *n*-Stamm).

אֹזֶן: **au̯-*, durch *s* erweitert in lat. *ōstium* (dazu auch mit Reduktion der ersten Silbe פֶּה usw.).

מַעֲדֵה „Magen“ $<$ **m'ǵ*: **mək-* (reduziert aus **mok-*) in *Magen*.

טַעַם „Geschmack, Verstand“: **dhōmo-* ($ō < o'$) in got. *dōms* „Urteil, Gericht“ usw., *-tum*.

עוֹף $<$ **'p* mit *u̯*-Infix: **əu̯-* (reduziert aus **ou̯-*) in *avis*.

חֹצֶר „bebautes Land“ $<$ **hǵr*: *ἀγρός Acker*.

עֶמֶק „Talgrund“ usw.: **ongh-* (*m* > *n* vor Velar) in *Anger*.

עֵבֶר „jenseitiges Ufer eines Flusses“: **ōpr* (Dehnstufe) in *Ufer*.

[1] Unberücksichtigt bleibt dabei die Möglichkeit von Wechselverhältnissen, wie sie Møller zwischen emphatischen und nicht-emphatischen Lauten und z. T. auch zwischen stimmhaften und stimmlosen annimmt; auch unter den weiter unten angeführten Beispielen sind solche, bei denen die Gleichsetzung auf der Annahme eines Wechselverhältnisses beruht, vermieden.

[2] Ich stelle die semitischen Formen — meist unter den verschiedenen der einzelnen Sprachen nur eine einzige — voran, dahinter, wenn nötig, mit $<$ die vor-indogermanisch-semitische; die indogermanische Entsprechung wird durch : eingeführt, und zwar unter Umständen zunächst in urindogermanischer Form.

[3] S. Sp. 279 Anm. 1.

Artikulationsstelle:		Artikulationsart: nicht emphatisch: Verschlusslaut stimmlos	Verschlusslaut stimmhaft	Spirans stimmlos	Spirans stimmhaft	emphatisch: Verschlusslaut stimmlos	Verschlusslaut stimmhaft
labial	vor-indogermanisch-semitisch	*p*	*b*	*f*		*ṗ*	*ḃ*
	semitisch	*p* [1]	*b*	*ḥ*		*ḅ*	*ʔ*
	indogermanisch	*b u̯ ph*	*p*			*bh*	*b*
dental	vor-indogermanisch-semitisch	*t*	*d*	*ṯ*	*ḏ*	*ṭ*	*ḍ*
	semitisch	*t* [1]	*d*	*ṯ*	*ḏ*	*ṭ*	arab. ظ usw.
	indogermanisch	*d th*	*t*			*dh*	*d*
palatal [2]	vor-indogermanisch-semitisch	*k'*	*g'*	*ḫ'*		*ḳ'*	*g̣'*
	semitisch	*š* (hebr. שׁ) [1]	*d*	*s* (hebr. ס)		*ṣ*	*ḍ* (arab. ض)
	indogermanisch	*g' k'h*	*k'*			*g'h*	*g'*
velar [2]	vor-indogermanisch-semitisch	*k*	*g*	*ḫ*	*ǧ*	*ḳ*	*g̣*
	semitisch	*k* [1]	*g*	*ḫ*	*ǧ*	*ḳ*	
	indogermanisch	*g kh*	*k*			*gh*	*g*

Artikulationsstelle: Zischlaute		nicht emphatisch: stimmlos	stimmhaft	emphatisch: stimmlos	stimmhaft
	vor-indogermanisch-semitisch	*s*	*z*	*ṣ*	*ẓ*
	semitisch	*ś* (arab. س, hebr. שׂ)	*ẓ*	*ṣ*	*ẓ*
	indogermanisch	*s*		*r*	

وَعْر, יַעַר „Wald“: **u̯ol-tu-s* *Wald.*

عَمُود: **ʾənt-* (*m*>*n* vor Dental, reduziert aus **ont-*) in lat. *antae* „Pfeiler zu beiden Seiten der Tür“.

עָפָי „Gezweig“: mit Reduktion der ersten Silbe **u̯i-*, mit *d*-Präfix in althochdeutsch *zwī* „Zweig“.

קֶרַח „Eis, Kälte“ <**grḥ*: *glacies.*

حِزْب „Gruppe von Menschen“ <**ḥzp*: mit Reduktion der ersten Silbe **sebh-* in *Sippe.*

حُر „frei“ aus zweiradikaligem **ḥr*: sanskr. *arja* „Arier“.

عَهْد „Bund“ <**ʿk'd*: **oi̯t-* [1] in *Eid.*

حَيّ „leben“ <**ḥu̯i*: **ai̯u̯-* in *αἰών*, *long-aevus* „langlebig“, *ewig nie.*

רָאָה < zweiradikaligem **r'*: *rē-ri.*

חַוָּה: mit Reduktion der ersten Silbe litauisch *saisti* „Zeichen deuten“; ohne die Erweiterung durch *i̯* **os-* (*o*-stufig) in *ōmen* <**osmen.*

سمع: **smə-* (reduziert aus **smo-*), mit Erweiterung durch *g* in *schmecken.*

אֲמַר: mit Reduktion der ersten Silbe **mer-* in *Märe.*

קָרָא <**gr'*: **gre-* in *krähen.*

akk. *nabū* usw. (נָבִיא) <**p'* mit *n*-Präfix: **bhā-* in *fā-ri.*

[1] Dabei gilt die einfache Tenuis im Anlaut, die aspirierte Tenuis im Inlaut nach *s* oder Laryngal, und die Media sonst im Inlaut, wobei aber *b* ausser nach Sonoren zu *u̯* wird.

[2] Im vergleichenden indogermanisch-semitischen Wörterbuch S. XVIII—XXI schiebt Møller zwischen die palatale und die velare Reihe eine weitere Reihe ein, die im Semitischen stimmlos durch *ḫ*, stimmhaft durch *i̯* vertreten ist, und teilt auch die übrigen semitischen Laryngale in echte, die im Indogermanischen schwinden, und unechte, die im Indogermanischen als Velare erhalten bleiben.

[1] *k'* der Zwischenreihe (s. Sp. 279 Anm. 1) im Inlaut zu *i̯*, ähnlich wie *p* zu *u̯*.

سفح III „begatten“ (שְׁפָחָה, מִשְׁפָּחָה): *seu̯ə- (reduziert aus *seu̯ā-) in sanskr. savitā „Erzeuger“, und weiter reduziert *sū- in Sohn.
אָהַב <*'hp, mit reduzierter erster Silbe *'hp in

هبّ, هيهب „brünstig sein“: *i̯ebh- in sanskr. i̯abha-ti „futuere“.

رَحِمَ „lieben“: sanskr. rāma- „Geliebter“.

عام „schwimmen“: mit Reduktion der ersten Silbe *u̯-m-, mit s-Präfix in schwimmen.

حرث „pflügen“ aus zweiradikaligem *ḥr: got. ar-jan „pflügen“.

עָתָן: sanskr. dhānās „Getreidekörner“, neupers. دانه „Korn“.

אָרַג „flechten, weben“ <*'rg: ἀράχνη „Einschussfaden“.

حاك „weben“: mit Reduktion der ersten Silbe *u̯ēg- (Dehnstufe) in vēlum <*vēgslom; سُمِل „nähen“: mit Reduktion der ersten Silbe *u̯ēdh- (Dehnstufe) in althochdeutsch wāt „Kleid“.

جرح „verwunden“: *krā-, mit n-Infix in sanskr. kṛṇā-ti „verletzt, tötet“.

عمّ „allgemein sein“, עַם „Volk“ aus zweiradikaligem *'m: om-nis; mit Erweiterung durch i akk. emū „Gemeinschaft haben“: mit Reduktion der ersten Silbe m-i̯- in com-mūnis (ū<oi̯) ge-mein.

מָלֵא: μάλα, multus (o-stufig mit u̯< o und mit Verlust des zweiten Vokals).

حدّ „scharf sein“ aus zweiradikaligem *ḥǵ: acies.

Ich betone, dass ich lediglich über Møllers Aufstellungen referiere, ohne mich ohne weiteres mit ihnen zu identifizieren.

Marbe, Karl: Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft. 2 Bde. (X, 422 u. IX, 210 S.) gr. 8°. Je M. 12 —. München, C. H. Beck, 1916. 19. Bespr. von J. Hehn, Würzburg.

Ein Hinweis auf dieses „in das Gebiet der Philosophie der Wissenschaft gehörende Werk“ ist auch in einer der Erforschung des Orients dienenden Zeitschrift deshalb wohlbegründet, weil hier Fragen beleuchtet werden, die den Geschichts- und Sprachforscher ständig umschweben, die aber auf dem verhältnismässig eng umschriebenen Boden des Fachgelehrten nicht mehr beantwortet werden können, die vielmehr der die Einzelwissenschaften überblickende Philosoph auf Grund möglichst umfassender psychologischer und historischer Grundlagen auf ihre allgemeinen Gesetze zurückzuführen hat. Marbe, der schon vor Jahren mit dem Sprachforscher A. Thumb wertvolle „Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung“ veröffentlicht hat (Leipzig 1901), bietet hier zusammenfassend und weiterführend die Ergebnisse jahrelanger Untersuchungen.

Dem einmal auf die Beobachtung eingestellten Auge bieten sich die Gleichförmigkeiten der Natur und Kultur in unerschöpflicher Fülle dar, ebenso wie das Experiment eine sich stets mehrende Reihe gleichförmiger psychologischer Vorgänge nachweist. Die Gleichförmigkeiten sind naturgemäss auf der einen Seite durch die kulturellen Einflüsse bedingt, anderseits aber ist durch Untersuchungen zweifelsfrei festgestellt, dass gewisse Neigungen der Menschen an den verschiedensten Orten und innerhalb Jahrtausende auseinander liegender Zeiträume dieselben sind. So wird doch gewiss niemand von selbst die Tatsache vermuten, dass die Endziffern der Altersangaben auf römischen Grabsteinen, die Streckenschätzungen durch Versuchspersonen und die Altersangaben gelegentlich einer Volkszählung in einem von ungebildeten Negern bewohnten Staate merkwürdig übereinstimmen und so die Neigung verschiedenartigster Menschen auf ganz heterogenen Gebieten zur Bevorzugung gewisser Zahlen beweisen.

Auch die Entwicklungsgesetze der Sprache fallen teilweise unter das Problem der Gleichförmigkeit. In besonderer Weise aber kommt für den Historiker das Kapitel über die Gleichförmigkeit in der Geschichtswissenschaft und Soziologie in Betracht, in dem an einem jeden Widerspruch ausschliessenden Beweismaterial dargetan wird, dass unter gleichartigen Bedingungen die gleichen Erscheinungen auftreten. Das Gleichförmigkeitsproblem ist natürlich nicht neu und ihre Gedanken darüber sprachen schon Plato und Aristoteles aus. Im Laufe der Zeit wurde es mehrfach neu formuliert, am stärksten hat A. Bastian i. J. 1868 die Gleichförmigkeit der Kulturtatsachen infolge gleichförmiger Bedingungen für das Gebiet der Ethnologie hervorgehoben. Neu ist bei Marbe, dass er die historische Gleichförmigkeit mit der die ganze Natur und Kultur beherrschenden allgemeinen Gleichförmigkeit in Verbindung gebracht und durch psychologische Experimente verschiedenster Art und andere Untersuchungen gezeigt hat, dass die historische Gleichförmigkeit in viel höherem Grade besteht, als man ohne Experiment angenommen hätte. Welche Verwirrung gerade in der Religions- und Mythengeschichte dadurch entstanden ist, dass man in unkritischer Weise Aehnlichkeiten fortwährend zu Abhängigkeiten stempelte, wird an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen. Ohne

natürlich in Fragen der babylonischen Astrologie und Mythologie hineinreden zu wollen, erklärt der Verfasser auch die Tatsachen, auf die sich der sog. Panbabylonismus stützt als Gleichförmigkeiten, während er eine Uebertragung der Gilgameš-Gestalt in die verschiedensten Literaturen oder ein durch Jahrtausende bei den verschiedensten Völkern und unter den verschiedensten Verhältnissen mit magischer Kraft fortwirkendes einheitliches Schema als ungeschichtlich ablehnt. Wenn auch so manche der erwähnten abenteuerlichen Entlehnungshypothesen als überwunden gelten darf, so bleibt es doch ein nicht geringes Verdienst des Buches, dass es zur tieferen Einsicht in das geschichtliche Werden und zur schärfsten Kritik in der Statuierung historischer Zusammenhänge anleitet. In diesem Sinne ist es für jeden, der nach wirklich gesicherten geschichtlichen Erkenntnissen strebt, insbesondere auch für den Religionshistoriker, höchst lehrreich.

Konow, Sten: Indien (A. Natur u. Geisteswelt 614). 130 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1917,

Pischel, R.: Leben und Lehre des Buddha. 3. Aufl. von H. Lüders. (A. Natur und Geisteswelt 109.) 122 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1917, und

Reese, Wilh.: Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Grossen. Eine Sammlung der Berichte und ihre Untersuchung. VI, 106 S. gr. 8°. M. 3 —; geb. M. 4 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1914. Bespr. von Ferdinand Bork, Königsberg i. Pr.

Sten Konow gibt auf engstem Raume eine geradezu überraschende Fülle von zuverlässigen Angaben über Indien, seine Bewohner und Geschichte.

Es sei nur auf einige Punkte aufmerksam gemacht, die mir nicht richtig erscheinen:

S. 37. Wenn der Verfasser die Annahme, dass die Brahuis der letzte, in Iran sitzen gebliebene Rest der von dort her kommenden drawidischen Einwanderung seien, durch die Hypothese zu entkräften sucht, dass die drawidische Sprachinsel in Balūčistān eine Ueberflutung aus Indien darstelle, da ja die Brahuis ethnisch Iranier seien, so ist dem entgegen zu halten, dass noch heute ganz Iran eine schwarzhäutige Grundschicht deutlich erkennen lässt. Bei Schuster hat Jane Dieulafoy sogar noch einen schwarzen Stamm gesehen. Die Zahlwörter des Brahui sind ferner Entlehnungen aus westiranischen Mundarten. Es sei auch darauf hingewiesen, dass in den Kaukasussprachen zahlreiche Lehnwörter aus dem Drawidischen vorkommen, und ein Gleiches auch für die altaischen Sprachen nachgewiesen ist. Sodann ist unter den Kaukasusvölkern und den Altaiern, u. a. unter den Magyaren, ein Einschlag drawidischer Rasse beobachtet worden. Von dem Autochthonentum der Drawiden in Indien kann aus den obigen Gründen und anderen, deren Aufzählung den Rahmen einer Besprechung überschreiten würde, keine Rede sein.

S. 78. Die Ansetzung der arischen Einwanderung in Indien zwischen 4500 u. 2500 v. Chr. krankt an der Nichtberücksichtigung des Fundes von Boghazköi.

S. 88. Buddha dürfte nicht ein Zeitgenosse des grossen Darejawoš, sondern wenig älter als Aśoka sein. Die Angaben der Chroniken von Ceylon sind künstlich errechnet und beweisen nichts.

Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, dass die obigen Bemerkungen dem hohen Werte des Konowschen Buches keinen Eintrag tun sollen.

R. Pischels Buch, dass von Lüders durchgesehen worden ist, ist ebenfalls eine kurze aber vortreffliche Darstellung seines Themas.

W. Reeses Zusammenstellung der griechischen Schriftsteller über Indien ist sehr nützlich und methodisch einwandfrei. Wir dürfen wohl hoffen, dass der Verfasser uns bald die Fortsetzung schenkt.

Hanslik, Erwin: Die Menschheit in 30 Weltbildern. Mit Text. (63 S.) gr. 4°. M. 2.50; kart. M. 4 —. Wien, Institut f. Kulturforschg 1917. Bespr. von Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

In vorliegender Schrift führt Verfasser aus, dass die Menschheit ein Kind der Erde und ihrer Gegebenheiten sei, dass Klima, Pflanzendecke und Bodenbeschaffenheit ihre Entwicklung bedingen, dass die Geschichte sich innerhalb der gleich festen ewigen Ufern des geschichtlichen Stromes dastehenden Polar- und Tropengrenzen vollzogen habe, und veranschaulicht seine Ausführungen in 30 Karten. Seine Ansetzungen von 50000 Jahren für die Entstehung des Menschen und 5000 Jahren für die Entwicklung der Menschheit erscheinen den Ergebnissen der geologischen und anthropologischen Forschung gegenüber als zu niedrig; auch trägt Verfasser dem weit über Mesopotamiens Grenzen hinaus zu spürenden vorgeschichtlichen Sumerertum als Grundlage späterer Kulturen nicht Rechnung.

Zum Ziel der Abhandlung — der Aufstellung, dass die Menschheit einer Zeit der Brüderlichkeit und des Völkerfriedens entgegengehe — vermag Referentin angesichts einer 5000jährigen von blutigen Katastrophen erfüllten Geschichte und einer ein zu Boden geworfenes, von dem seine Weltmachtstellung eifersüchtig wahrenden Gegner durch die härtesten Bedingungen geknebeltes arbeitsfreudiges Kulturvolk zeigenden Gegenwart dem Verfasser nicht zu folgen.

Altertums-Berichte.

Die Preussischen Staatsmuseen zu Berlin haben im Monat Mai 1919 folgende Neuerwerbungen gemacht: Aegyptische Abteilung: Modell eines Wohnhauses mit Nebengebäuden und Garten in el-Amarna. — Vorderasiatische Abteilung: Südbabylonisches archaisches Frauenköpfchen aus Alabaster. W.

Griechenland.

Die vor längerer Zeit eingestellte Ausgrabung von Eleusis ist von der griechischen archäologischen Gesellschaft wieder aufgenommen worden. Bisher wurde der westliche Abschnitt des grossen vor den Propyläen des Eleusinischen Heiligtums befindlichen gepflasterten Hofes aufgedeckt. Es kam der ganze Unterbau des Triumpfbogens zum Vorschein, der als Eingang in den Hof von der Westseite diente. W.

Krim.

Bei den Ausgrabungen in Eupatoria im nordwestlichen Teile der Halbinsel Krim legte man eine neue Akropolis frei. Ferner wurde eine griechische Villa in vollständig erhaltenem Zustande ausgegraben. Auch eine große Menge antiker Vasen und Münzen aus der vorchristlichen Zeit fand man. W.

Aus gelehrten Gesellschaften.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: Am 16. August 1918 macht Chabot Bemerkungen zu der viel behandelten griechisch-palmyrenischen Inschrift vom Jahre 137 n. C.

Am 6. September 1918 spricht Clermont-Ganneau über eine kleine Grabstele, gefunden in Bulgarien, Grabinschrift einer dalmatischen Frau eines syrischen Steinschneiders Malihos.

Am 13. September 1918 bespricht Cumont eine in den Ruinen von Madaura gefundene Inschrift in der die Göttin Virtus, die asiatische Mā erwähnt wird[1].

Am 11. Oktober 1918 Notiz Cartons über eine in der Gegend von Ghardimaou (Tunis) gefundene Statue mit Löwenkopf, ähnlich der Göttin Sokhit.

Am 18. Oktober 1918 spricht Cumont über ein in Kopenhagen befindliches römisches Relief, darstellend ein Kind in dem von Sternen umgebenen zunehmenden Mond; vergleicht damit pythagoräische und syro-punische astrale Kulte.

Am 10. Januar 1919 sprach Dieulafoy über die Zahl 40 im Alten Orient.

Am 21. Februar legte Th. Reinach Photographien einer Bronzestatuette vor, die einen Epheben darstellt und kürzlich bei den Ausgrabungen zu Volubilis in Marokko gefunden worden ist.

Am 7. März berichtete Babelon über die Münzensammlung de Vogüé, die in den Besitz des Cabinet des Médailles gelangt ist.

Am 14. März besprach Ed. Pottier eine Alabasterstatuette, die sich in Marseille im Privatbesitz befindet und eine genaue antike Nachbildung der medicäischen Venus ist.

Am 11. April sprach M. Soutzo über den Ursprung und die Beziehungen verschiedener assyrisch-babylonischer Gewichte.

Am 25. April machte Thureau-Dangin Mitteilungen über eine Schenkungsurkunde des Königs Marduk-zâkir-šûmi, die jüngst in den Besitz des Louvre gelangt ist. W.

In der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 24. Juli legte Ed. Meyer eine Abhandlung „Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit" vor. Die von Schechter 1910 veröffentlichten, in zwei Handschriften der Synagoge von Kairo gefundenen Schriftstücke sind kein Erzeugnis einer Sekte, sondern völlig orthodox. Sie stammen aus den Kreisen der Frommen, die in scharfem Gegensatz zu den hellenisierenden Reformjudentum der Seleukidenzeit standen und sich um 170 v. Chr., vor dem entscheidenden Eingreifen des Antiochus Epiphanes, von der abtrünnigen Judenschaft Palästinas separierten und als eine Diasporagemeinde in Damaskus konstituierten, die den alten Bund der Vorfahren erneuert hat und das unmittelbar bevorstehende Kommen des Weltgerichts und des Messias erwartet. Ihre Schriften, eine prophetische, in zwei Redaktionen erhaltene Mahnrede und ein Gesetzbuch, stehen in engstem Zusammenhang mit den ältesten Bestandteilen des Henoch, des Jubiläenbuches und der Testamente der zwölf Propheten, deren Zeit dadurch bestimmt wird. Von besonderer Bedeutung sind sie dadurch, dass in ihnen eine rein auf jüdischem Boden verlaufende Entwicklung, ohne hellenistische Einwirkungen, zum Ausdruck gelangt. Auch die dem Danielbuch eigentümlichen, auf parsischen Einfluss zurückgehenden eschatologischen Anschauungen fehlen in ihm noch völlig. W.

In der Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom 8. März legte Bezold eine Abhandlung von J. Ruska vor: Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern. Der erste Teil der Arbeit zieht die Verbindungslinien zwischen der griechischen und arabischen Ueberlieferung, der zweite gibt eine Analyse der vom Verfasser zum erstenmal gründlich untersuchten einschlägigen arabischen Texte der Bibliothèque Nationale, der dritte besteht aus Textproben mit Uebersetzung und Erläuterungen. W.

Am 15. Juni fand die diesjährige Hauptversammlung der Deutschen Orient-Gesellschaft statt. Der Schriftführer, Professor Dr. Güterbock, erstattete über die Tätigkeit der Gesellschaft in den Jahren 1916—1919 Bericht. Die Ausgrabungen in Babylon mussten im März 1917 abgebrochen werden. Auch die Ausgrabungen in Tell-el-Amarna konnten natürlich nicht wieder aufgenommen werden. Leider sind mehrere hundert Kisten mit Ausgrabungsobjekten aus Assur, die zu Kriegsbeginn auf dem Seewege nach Deutschland unterwegs waren, in Lissabon angehalten und von der portugiesischen Regierung vorläufig beschlagnahmt worden. Ob sie jemals in die Hände ihrer rechtmässigen Eigentümer gelangen, ist noch immer fraglich. Die Bibliothek und Ausstattungsgegenstände des Stationshauses in Babylon sowie eine grössere Zahl wertvoller Antiken sind von den Engländern in Bagdad in einem kleinen Museum vereinigt worden. Das Expeditionshaus in Amarna ist unversehrt und wird dauernd bewacht. Ob die Ausgrabungen in absehbarer Zeit wieder aufgenommen werden können, ist völlig ungewiss. Für Aegypten stehen die Aussichten etwas besser als für Babylon. Eine grössere Anzahl der einstigen Mitarbeiter bei den Grabungen wird inzwischen bei der Vorbereitung der Publikationen beschäftigt.

(Voss. Ztg. 18. 6. 19). W.

In der Sitzung der Religionswissenschaftlichen Vereinigung vom 25. März sprach O. Eissfeldt über die Schichten des Hexateuchs als vornehmste Quelle für den Aufriss einer israelitisch-jüdischen Kulturgeschichte, in der Sitzung vom 29. April Dr. Otto Schroeder über den Gott Asur und seine Kultstätten in Assur. W.

In der Sitzung der Vorderasiatischen Gesellschaft vom 16. Juli sprach Dr. E. Auerbach über den Ursprung des Alphabets. W.

Personalien.

Soeben erhalte ich die Trauerkunde, dass unser alter Freund und Mitarbeiter W. Max Müller im Juli dieses Jahres einem Herzschlag erlegen ist.

[1] Sitzungen vom 27. Sept. und 8. Nov. sieh Nr. 9/10.

Héron de Villefosse starb in Paris im Alter von 74 Jahren.

Professor Jakob Guttmann ist in Breslau im 75. Lebensjahre gestorben. Er war der bedeutendste Kenner der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Allgemeine Missionszeitschrift. 1919:
Febr. J. Richter, Die deutschen evangelischen Missionskreise und das armenische Volk.
April. Meinhof, Nubische Literatur in alter und neuer Zeit.

Archiv für Anthropologie. 1918:
N. F. XVI, 5. H. Lehmann, Die Vorkultur der Menschheit.
1919: 1/2. *H. Meyer, Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Ostafrika (Birkner).

Arch. f. Rassen- u. Gesellschafts-Biologie. 1918:
XIII. 1. *S. Feist, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen (I. Wilser). — *P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (E. Auerbach).

Berliner Philologische Wochenschrift. 1919:
1. *A. Hausrath; Achiqar u. Aesop (A. Gustavs).
3. *J. Ruska, Zur ältesten arabischen Algebra u. Rechenkunst (E. Wiedemann).
4. *A. E. Mader, Altchristliche Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa (P. Thomsen). — E. Assmann, Fehlgriffe u. neue Wege b. d. Erforschung kleinasiatischer Eigennamen (In Anlehnung an Sundwall 11. Beih. d. Klio allerlei Etymologien).

Deutsche Literaturzeitung. 1919:
1. *A. J. Wensinck, Some Semitic rites of mourning and Religion (Fr. Schwally).
2. E. Hermann, Der Ursprung des Alphabets (betrifft den Fund A. H. Gardiners und die Setheschen Veröffentlichungen darüber). — *B. Moritz, Der Sinaikult in heidnischer Zeit (W. Baudissin). — *E. Unger, D. Stele d. Bel-Harran-Beli-Ussur, e. Denkmal d. Zeit Salmanassars IV. (B. Meissner).

Geografisk Tidskrift. 1918:
24, 8. E. Madsen, Petra (geographische u. histor. Uebersicht). — *O. Olufsen, Sibirien (A. Schönebeck).
1919: 25, 1. Th. Classen, De sydrussiske Haves Biologi. — *R. Numelin, Orsakerne till folkvandringarna på lägre kulturstadier (H. P. Steensby).

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Heinrich Frick, Ghazālīs Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig Nr. 3). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche B., 1919. M. 8,50.

Fr. M. Kircheisen, Napoleon im Lande der Pyramiden. 1918, Georg Müller Verlag, München. M. 18 —.

*Hans Fischer, Wirtschaftsgeographie von Syrien (SA. aus der Ztschrift d. D. Pal. Ver. Bd. XLII). Jüdischer Verlag, Berlin, 1919. M. 6 —.

Neu-Buddhistische Zeitschrift. Sommerheft 1919. M. 1.50.

*F. M. Th. Böhl, Het oude Testament. (Bijbelsch-Kerkelijk Woordenbock I.) J. B. Wolters' U. M. Groningen 1919. fl. 7.25.

*Valdemar Schmidt, Levende og Døde i det gamle Aegypten. Album til ordning af Sargofager etc. Første Halvbind. J. Frimodts Forlag, København, 1919. Kr. 45 (Fr. 60).

*Valdemar Schmidt, Billeder malede paa aegyptiske Sarkofager fra omkr. aar 1000 f. Kr. Tegnede af Ingeborg Lady Molesworth-Saint-Aubin, født Muller (Saertryk af „Levende og Døde idet gamle Aegypten"). J. Frimodts Forlag, København, 1919. Kr. 12.

*Das Bayerland, Illustrierte Monatsschrift für Bayerns Land und Volk. 1919. 30. Jahrgang, Nr. 25.

Zain el-'Ābidīn, Die Stellung der Frau in Indien [Ḥālat el-Mar'a fi'l-Hind] aus dem Arabischen, ins Deutsche übersetzt von O. Rescher (Urkunden und Untersuchungen zur Geistesentwicklung des heutigen Orients H. 1). Berlin, „Der Neue Orient G. m. b. H." 1918. 52 S. M. 1 —.

*Exegetisches Handbuch zum AT Bd. 8. Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt von Alfons Schulz. I. Halbband, Das erste Buch Samuel. Münster, Aschendorff, 1919. X, 418 S. M. 11 —.

Martin Hartmann, Dichter der neuen Türkei (Urkunden und Untersuchungen zur Geistesentwicklung des heutigen Orients. H. 3). Berlin, „Der neue Orient G. m. b. H." 1919. 128 S. M. 4 —.

*Hans v. Kiesling, Damaskus. Altes u. Neues aus Syrien. Leipzig, Dieterichs, 1919. 126 S. M. 9 —.

Johannes Meinhold, Einführung in das AT. Geschichte, Literatur und Religion Israels I, II. (Sammlung Töpelmann. Gruppe I, 1.) Giessen, A. Töpelmann, 1919. VIII, 316 S. M. 10 —.

*Georg Kleibömer, Das Konstantinopel von heute, seine Zukunft und seine Beziehungen zum Abendlande. Eisleben, Iso Verlag, 1919. 257 S. M. 8 —.

*Max Herz-Pascha, Die Baugruppe des Sultans Qalāūn in Kairo (Abhdlgn. d. Hamburgischen Kolonialinstituts Bd. XXXII: Reihe B Völkerkunde, Geschichte und Sprachen Bd. 22.) Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1919. 54 S. 35 Taf. M. 11 —.

*Joh. Jeremias, Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache. 1919, C. Bertelsmann, Gütersloh. 160 S. M. 10 —

*Anthropos XII—XIII H. 3, 4. 1917—1918.

Neuigkeiten

des Verlages der

J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Ebeling, Erich: **Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion.** 2. Heft (III, 82 S. u. 3 Seiten Autographie.) gr. 8°. M. 12.50
(Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 23, 2.)

Harnack, Adolf von: **Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes.** II. Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluss des Hexateuchs und des Richterbuchs. (V, 184 S.) 8°. M. 18 —
(Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. altchristl. Literatur, 3. Reihe, 12. Bd., Heft 4. [XLII, 4.])

Roeder, Günther: **Aegypter und Hethiter.** Mit 30 Abbildungen. (64 S.) 8°. M. 2.60
(Der Alte Orient, 20. Jahrgang.)

Schäfer, Heinrich: **Von ägyptischer Kunst.** Besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke. Zwei Bände (nicht einzeln). XV, 251 S. mit 126 Textbildern u. 130 Abb. auf 53 Tafeln. 8°. M. 18 —; in künstler. Einband M. 23 —

Kein Teuerungszuschlag des Verlages; 10% des Sortiments.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.